

مجلة كلية الآداب



المجلد الحادى عشر

١٩٥٧

أطلب هذه المجلة من مكتبة كلية الآداب بجامعة الإسكندرية
بالمطابق ، وتوجه المكاتبات الخاصة بالنساجة العلمية إلى
الدكتور جمال الدين الشيال سكرتير التحرير

مطبعة جامعة الإسكندرية

١٩٥٨

هيئة تحرير المجلة

- الرئيس: الأستاذ محمد خلف الله أحمد ... (عميد الكلية وأستاذ الأدب العربي)
 الدكتور أبو العلاء عفيفي ... (أستاذ الفلسفة الإسلامية)
 الدكتور جمال الدين الشبال ... (أستاذ التاريخ الإسلامي وسكرتير التحرير)

كتاب هذا العدد

- الدكتور جمال الدين الشبال ... (أستاذ التاريخ الإسلامي)
 الدكتور حسن عوده ... (أستاذ العلوم الفغوية)
 الدكتور أبو العلاء عفيفي ... (أستاذ الفلسفة الإسلامية)
 الدكتور عبد العزيز برهام ... (أستاذ اللغات السامية)
 الدكتور محمد عبد المعز نصر ... (أستاذ العلوم السياسية المساعد)
 الدكتور مصطفى الأمبر ... (أستاذ اللغة القبطية والحضارة المصرية القديمة المساعد)
 الدكتور محمد ثابت الفضي ... (أستاذ تاريخ الفلسفة)

مَجَلَّة كُلِّيَّةُ الْآدَابِ



المجلد الحادى عشر

١٩٥٧

تطلب هذه المجلة من مكتبة كلية الآداب بجامعة الاسكندرية
بالشاطبي ، وتوجه المكاتبات الخاصة بالناحية العلمية إلى
الدكتور جمال الدين الشيال سكرتير التحرير

مطبوعة جامعة الإسكندرية

١٩٥٨

فهرس القسم العربى

محاضرات الأستاذية

- صفحة
١ - أول أستاذ لأول مدرسة فى الاسكندرية الإسلامية ... ٣ - ٢٩
محاضرة الأستاذية
ألقاها الدكتور جمال الدين الشيال
أستاذ كرسى التاريخ الإسلامى
٢ - أول كتاب فى نحو العربية ... ٣١ - ٥١
محاضرة الأستاذية
ألقاها الدكتور حسن عوف
أستاذ كرسى العلوم اللغوية

المقالات والابحاث

- ١ - أبو العلا عفيفى
أبو القاسم بن قسى وكتابه "خلع النعلين" ... ٥٣ - ٨٧
٢ - عبد العزيز برهام
قصة بنى اسرائيل كما يرويها "الكتاب المقدس" ٨٩ - ١١٧
٣ - محمد عبد المعز نصر
النظام الدولى فى القرن العشرين ... ١١٩ - ١٣١
٤ - مصطفى الأمير
الالتزامات والعقود فى القانون المصرى
الفرعونى ... ١٣٣ - ١٥٧
٥ - محمد ثابت الفندى
الله والعالم (الصلة بينهما عند ابن سينا
ونصيب الوثنية والإسلام فيها) ... ١٥٩ - ١٨٠
٦ - جمال الدين الشيال
الديرية : أسبابها ونتائجها (ترجمة عربية عن
فصل كتبه الدكتور كولتون Coulton فى كتاب
تاريخ العالم) ... ١٨١ - ٢٢١

محاضرات الأستاذية

هذا تقليد حميد يتبع عادة في الجامعات الأوروبية ، وقد اقترح الأستاذ محمد خلف الله عميد كلية الآداب أن يؤخذ بهذا التقليد في جامعة الإسكندرية ، وذلك أن يلتقى كل أستاذ يرقى الى الأستاذية محاضرة خاصة تسمى "محاضرة الأستاذية" يعرف فيها بجهوده العلمية ثم يتحدث عن موضوع من الموضوعات التي يقوم بالبحث فيها .

وقد بدىء بتنفيذ الاقتراح هذا العام في كلية الآداب ، ففي مارس سنة ١٩٥٧ ألقى الأستاذ الدكتور جمال الدين الشيال محاضرة عن "أول أستاذ لأول مدرسة في الاسكندرية الإسلامية" وذلك بمناسبة ترقيته أستاذا لكرسى التاريخ الإسلامى الذى كان يشغله المرحوم الأستاذ عبد الحميد العبادى .

وفي يونيو سنة ١٩٥٧ ألقى الأستاذ الدكتور حسن عونه محاضرة عن "أول كتاب في نحو العربية" وذلك بمناسبة ترقيته الى أستاذ كرسى العلوم اللغوية ، وهو كرسى أنشئ حديثا ولم يشغله أحد من قبل .

أول أستاذ

لأول مدرسة في الاسكندرية الإسلامية

محاضرة الأستاذية

« ألقاها »

الدكتور جمال الدين الشيال

أستاذ كرمي التاريخ الإسلامي بجامعة الاسكندرية

[مارس سنة ١٩٥٧]

أول أستاذ

لأول مدرسة في الاسكندرية الإسلامية

بقلم جمال الدين الشيال

مقدمة

السيد عميد كلية الآداب

حضرات الزملاء الأعزاء

أيها السادة والسيدات

كلمتي الأولى في هذا المقال تحية طيبة مباركة أرفعها إلى روح أستاذنا
الجليل المرحوم الأستاذ عبد الحميد العبادي أستاذ التاريخ الإسلامي السابق
بهذه الكلية .

شغل الأستاذ - رحمه الله - هذا الكرسي عشر سنوات منذ افتتحت
جامعة الاسكندرية في سنة ١٩٤٢ إلى أن أحيل إلى المعاش في سنة ١٩٥٢ ،
وقد بدأت صلتى به منذ كنت أتعلم عليه في جامعة القاهرة ، ثم توثقت هذه
الصلة بعد تخرجي فكننت دائم التردد عليه والاتصال به والانتفاع بعلمه ،
إلى أن رشحتني - رحمه الله - للنقل إلى جامعة الإسكندرية في سنة ١٩٤٣ ،
والعمل معه ، وتحت إرشاده أعددت رسالتي الماجستير والدكتوراه .

وأشهد أن الخطب كان فادحا وأن الخسارة كانت كبيرة بفقد الأستاذ
العبادي ، أحسن بها تلاميذه وأصدقائه ، وأحس بها الجامعات المصرية ،
بل وأحس بها العالم العربي كله . فقد فقدنا بفقدته مؤرخاً ثباتاً جليلاً كان له أثر
خطير في تطوير التاريخ الإسلامي ودراساته ، فقد كان التاريخ الإسلامي قبله
حكاية تروى أو بيتاً من الشعر ينشد أو نكتة طريفة يستشهد بها ، فكان هو

أول من أخضع هذا الفرع من فروع التاريخ لمناهج البحث العلمي الصحيحة من رجوع إلى المصادر الأصلية وفهم صحيح لنصوصها مع دراسة منهجية قائمة على النقد والتحليل والمقارنة والاستقراء ، تشهد بهذا كتبه وأبحاثه ومقالاته (١) وتشهد بهذا دروسه ومحاضراته التي أفاد منها تلاميذه في مختلف الجامعات والمعاهد التي درس بها (٢).

وإن مع ألمي وحزني لفقد هذا الأستاذ الجليل لأشعر بالزهو أن قدّر لي أن أشغل كرسيّاً كان يشغله العالم الفذّ المرحوم الأستاذ العبادي ، والله أسأل أن يوفقني إلى ترسيخ خطاه واتباع منهجه وملء بعض الفراغ الذي تركه .

أما محاضرة اليوم فهي محاولة لأحياء تقليد قديم ، تقليد عرفته المدارس الإسلامية في العصور الوسطى ، ثم عرفته الجامعات الأوروبية الحديثة ، وهانحن أولاء نحاول الأخذ به في جامعاتنا المصرية الحديثة .

كان المتبع في المدارس الإسلامية في العصور الوسطى - وهي بمثابة الكليات الجامعية الحديثة - أن المدرس - وهو الأستاذ في مصطلحنا الحديث - يحتفل بعد تعيينه بدرسه الأول احتفالاً خاصاً ، فيحسن إختيار موضوعه ، ويبدل الجهد في إعداده ، ويسارع الطلبة والعلماء إلى حضوره ، ويحرص على الاستماع إليه الصفوة من رجال الدولة ، بل وقد يحضره السلطان نفسه أحياناً .

والجامعات الأوروبية الحديثة تفعل اليوم شيئاً شبيهاً بهذا ، فإن كل أستاذ يرقى إلى كرسي من الكراسي يلقي محاضرة خاصة تسمى محاضرة الأستاذية .

(١) انظر : جمال الدين الشيال : الأستاذ عبد الحميد العبادي ، مقال بمجلة كلية الآداب جامعة الاسكندرية ، العدد العاشر ، ١٩٥٦

(٢) درس رحمه الله في الجامعات والمعاهد الآتية : كليات الآداب بجامعات القاهرة والاسكندرية وعين شمس ، الجامعة الأزهرية ، مدرسة المعلمين العالية ببغداد ، معهد الدراسات العربية العليا التابع لجامعة الدول العربية .

أما نحن في جامعاتنا المصرية الحديثة فقد نسينا هذا التقليد القديم الحميد إلى أن فكر الأستاذ محمد خلف الله عميد كلية الآداب في إحيائه في جامعة الإسكندرية ، وبدأ بكلية الآداب ، وشاء القدر أن أكون أول من رقي للأستاذية (١) فدعيت لإلقاء هذه المحاضرة ، محاضرة الأستاذية . .

أيها السادة

عندما دعيت لإلقاء هذه المحاضرة أخذتني الهيبة وتملكني الرهبة ، فإن الهالة التي أحيطت بها المحاضرة جعلتني أفكر وأفكر طويلا ، إنها محاضرة الأستاذية ، وساءلت زملائي وإخواني عن التقاليد المتبعة في الجامعات الأوربية المختلفة ، وأي الموضوعات يختارها الأستاذ عادة عند إلقاء مثل هذه المحاضرة ؟ وعلمت أن التقليد في بعض الجامعات أن يستعرض الأستاذ في محاضراته جهوده العلمية السابقة ثم يشير إلى أبحاثه التي لا يزال يعمل لاستكمالها ، وعلمت أن التقليد في بعض الجامعات الأخرى أن يختار الأستاذ موضوعا من الموضوعات التي يبحثها ويعرض في محاضراته النتائج التي وصل إليها .

ورأيت أخيراً أن أختار موضوعاً أجمع - أثناء عرضه - بين التقليديين ، واخترت أن أتحدث إلى حضراتكم عن :

أول أستاذ لأول مدرسة في الإسكندرية الإسلامية

فهذا موضوع جديد لم يعرض له أحد من قبل ، وقد وصلت فيه إلى نتائج أعتقد أنها تلقي أضواء جديدة على تاريخ التعليم في الإسكندرية بل في مصر كلها في العصر الإسلامي الوسيط .

والموضوع إلى هذا له صلات وثيقة بالجهود العلمية والأبحاث التاريخية المتواضعة التي قمت بها حتى الآن ، فأنا عنيت في وقت ما بالتأريخ للترجمة

(١) رقيت إلى كرسى التاريخ الإسلامى في ٤ يونيو سنة ١٩٥٦

والحركة الثقافية في مصر في النصف الأول من القرن التاسع عشر (١) .
ومحاضرة اليوم وثيقة الصلة بالتاريخ الثقافي لمصر .

ثم عنت بعد ذلك بالتاريخ لبعض المدن المصرية في العصر الإسلامي
فكتبت تاريخاً مختصراً للمدينة دمياط (٢) وتاريخاً موجزاً للمدينة الاسكندرية (٣) .
وموضوع اليوم يبحث في لون من ألوان الحياة في مدينة الاسكندرية في العصر
الإسلامي ، ويعرف بأول مدرسة إسلامية أقيمت فيها .

ومنذ سنوات طويلة أخذت نفسي بجمع الوثائق الرسمية لمصر الإسلامية
ونشرها مع دراستها دراسة تحليلية مقارنة لبيان أهميتها كمصدر جديد
من مصادر التاريخ الإسلامي (٤) ، ومحاضرة اليوم ذات صلة وثيقة بهذا
الميدان من ميادين البحث . لأنني اعتمدت فيها عماداً كبيراً على دراسة وثيقة
رسمية من العصر الفاطمي هي سجل بتعيين هذا الأستاذ الأول هذه المدرسة
الأولى .

ومنذ عنت بتاريخ الاسكندرية عنت كذلك بالتاريخ لأعلام الفكر
الإسلامي الذين عاشوا فيها ، وأنا الآن في سبيل إعداد كتاب (٥) يؤرخ هؤلاء

(١) مصر - جمال الدين شمس : تاريخ ترجمة في مصر في عهد حميد الخيرية . المحاضرة
١٩٥٠ : نفس مؤلف - تاريخ ترجمة والحركة الثقافية في مصر محمد علي . القاهرة ١٩٥١

(٢) جمال الدين شمس - محمل تاريخ دمياط . الاسكندرية ١٩٢٩

(٣) جمال الدين شمس - الاسكندرية . صور وفيه أمهية ومورث من تقدم لمؤلفه
في وقت مصر . القاهرة ١٩٥١

(٤) انظر :

Shayyal (Gamal Eldin) = The Fatimid Documents as a Source for the
History of the Fatimids and their Institutions. (Publication of the Faculty of Arts,
Alexandria University. Vol. VIII, 1954, P. 1-12)

- جمال الدين شمس : الوثائق الفاطمية (مصدر جديدة لدراسة تاريخ مصر) . حلة
التاريخية المصرية ، محمد حمدي . ١٩٥٠ . ١٩٥١ . ٢٠٣
نفس مؤلف - محمود واثق الخيرية . الجزء الأول . القاهرة ١٩٥١ (مخطوطات
الجمعية المصرية للدراسات التاريخية)

(٥) جمال الدين شمس - اعلام الاسكندرية في مصر الإسلامي . مخطوطة - قشور -

الأعلام وللحياة الفكرية في الاسكندرية في العصر الإسلامي بوجه عام .
ومحاضرة اليوم فيها تعريف مفصل بعلم من هؤلاء الأعلام . وهو العالم المحدث
أبو الطاهر بن عوف .

وميدان آخر من الميادين العلمية التي بذلت فيها بعض الجهد هو ميدان
نشر الأصول التاريخية القديمة التي تؤرخ لمصر الإسلامية في عصورها المختلفة
وخاصة العصرين الفاطمي والأيوبي المملوكي . فنشرت أربع كتب ^(١) للعميد
مؤرخي مصر الإسلامية تقي الدين أحمد بن علي المقرئ . ونشرت الجزئين
الأول والثاني من كتاب مهرج الكروب في أخبار بني أيوب ^(٢) لجمال الدين
ابن واصل . ومحاضرة اليوم تلي بعض الأضواء على تاريخ الاسكندرية
في أواخر العصر الفاطمي وأوائل العصر الأيوبي .

هذه هي الجهود العلمية التي بذلتها ولازلت تعمل فيها . وهذه هي محاضرة
اليوم ترون حضراتكم - كما سبق أن أشرت - أنها تتصل من أطرافها المختلفة
بكل جهد من هذه الجهود .

أما السادة

بقى أن أذكر كلمة سريعة عن المصطلحين المذكورين في عنوان المحاضرة
وهما : كلمة « أستاذ » وكلمة « مدرسة » . وأستاذ كلمة فارسية الأصل معناها

(١) هذه الكتب الأربعة التي نشرتها تحت عنوان " مكتبة المقرئ الصغيرة " هي :

تقي الدين أحمد بن علي المقرئ :

١ - نحل عبر النحل ، القاهرة ١٩٤٦

٢ - اتعاظ الخفا بذكر الأئمة الفاطميين الخلفاء ، القاهرة ١٩٤٨

٣ - الذهب المسبوك في ذكر من حج من الخلفاء والملوك ، القاهرة ١٩٥٥

٤ - لغاية الأمة بكشف الغمة (بالاشتراك مع الدكتور محمد مصطفى زيادة) ، الطبعة

الأولى ، القاهرة ١٩٤٠ ، الطبعة الثانية ، القاهرة ١٩٥٧

(٢) جمال الدين محمد بن سالم بن واصل :

مفرج الكروب في أخبار بني أيوب الجزء الأول ، القاهرة ١٩٥٣ ، والجزء الثاني ،

القاهرة ١٩٥٧ (مطبوعات وزارة التربية والتعليم المصرية ، إدارة الثقافة العامة ، إدارة

إحياء التراث القديم) .

الماهر في كل صنعة . وقد حرفت في اللغة العامية فأصبحت « أسطى » وذلك لأن اللغة العربية لا تعرف في ألفاظها الجمع بين السين والذال لصعوبة النطق بهما معاً . وكل كلمة تجمع فيها بين هذين الحرفين إنما ترجع في أصلها إلى اللغة الفارسية . مثل كلمة « ساذج » التي حرفناها في اللهجة العامية كذلك إلى « سادة » .

وقد أطلق لقب أستاذ^(١) في الأغلب الأعم على الجهابذة الأعلام من رجال الفكر والتعليم في العصر الإسلامي الوسيط . ثم جدد استعماله بهذا المعنى في جامعات مصر الحديثة .

أما المدرسة فهي مصطلح لم يعرفه العلم الإسلامي إلا في لقرن الخامس الهجري (١١ م) . فقد كان المسجد هو المعهد العمى في العصر الإسلامي الأول . في صحنه وفي أركانه تعقد حقائق اعم ويدرس الطلاب .

أما المدرسة باعتبار كونها مبنى مخصصا للدرس يضم عددا من الطلاب المتفرغين للدراسة وعددا من المدرسين المتفرغين للتدريس على أن تكفل هؤلاء وأولئك الدولة أو مؤسس المدرسة ، فتصرف لهم الرواتب أو الجامكيات من إيراد أو وقف ثابت مخصص للمدرسة . أقول إن مصطلح المدرسة بهذا المفهوم وبهذا المعنى لم يعرفه العالم الإسلامي إلا في القرن الخامس الهجري ، وخاصة عندما أنشأ نظام الملك - وزير لسلطانين السلجوقيين ألب أرسلان وملك شاه - مدارس النظامية ، وكانت أكبرها وأهمها نظامية بغداد .

(١) وقد استعمل هذا المصطلح في مصر في عصر عاصمي ثم في آخره ، فكان يحق على كبار أمراء الجيش من سادات بؤسائهم حصة دجستهم . وكان يترتبة على مراتب وجاههم لاسمدة شوكو . وهم من يدورون حولهم عن حديقهم كمنعهم لدم واهمهم . وكان من عدهم من كان يحضر سحيف واحد معه من إليه كل أسد من حكيين سنة كلمة من ثوره وسيف ودرت ، فيصبح أحفاهم . وفي بدمش في سنة . (مصر : (صحيح الأعشى ، ج ٣ ، ص ٤١١) .

ثم انتشرت حركة انشاء المدارس في الشام على أيدي الأتابكة . وخاصة
تور الدين محمود بن زنكي . وفي مصر وما يتصل بها من بلدان على أيدي
الأيوبيين والمماليك .

والذي نحب أن ننبه اليه الأذهان أن المدارس إنما اشئت أول ما أشئت
لدوافع سياسية مذهبية ، مخاربة المذهب الشيعي أولا . وللدعوة للمذهب السني
ثانيا . ويكفي ليستبين صادق هذه النظرية أن يعرف أن السلاجقة مؤسسي
هذه الحركة كانوا سنة مغالين في سنيهم . وأن الدول التي أكلت الحركة
ورعتها وانشأت العشرات من المدارس في كل ركن من أركان الشرق الأوسط
الإسلامي كانت دولا سنية كذلك .

بقى الآن بعد هذه المقدمة السريعة أن ننتقل إلى موضوع المحاضرة .

أول أستاذ

لأول مدرسة في الاسكندرية الإسلامية

المعروف المتواتر أن حركة إنشاء المدارس في مصر الإسلامية بدأت مع قيام الدولة الأيوبية فيها ، وذلك حينما أسس صلاح الدين يوسف ابن أيوب وأفراد أسرته وكبار رجال دولته المدارس المختلفة في القسطنطينية والقاهرة وغيرهما من مدن مصر .

وكان صلاح الدين بإنشائه هذه المدارس يتبع سياسة موضوعية . وينفذ خطة مرسومة للقضاء على المذهب الشيعي ، ونشر المذهب السني ، مقتنيا في ذلك سياسة أستاذه نور الدين محمود بن زنكي ؛ ففي سنة ٥٦٦ هـ أنشأ صلاح الدين - وهو بعد لا يزال وزيرا للخليفة الفاطمي العاضد - مدرسته الناصرية ^(١) الأولى في القسطنطينية لتدريس المذهب الشافعي ؛ يقول المقرئ في حديثه عن هذه المدرسة : « وكان هذا من أعظم ما نزل بالدولة » ؛ ثم يعقب على هذا بقوله : « وهي أول مدرسة عملت بربار مصر » ^(٢)

وهذه الجملة الأخيرة تحتاج إلى تحقيق وتصحيح ، ذلك أن ابن خلكان يقول في ترجمته للعادل أبي الحسن علي بن السلار - وزير الظاهر الفاطمي - :

(١) في بعض نسخ النص : « أنشأ في مصر مدرسة لاصرية » ، وفي نفس نسخة (نجوم ٥٦٦) : « أنشأ مدرسة أخرى في القسطنطينية » مدرسة لاصرية . تدريس المذهب الشافعي . ثم نرى بعد ذلك مدرسة سيوفية بدمشق في سنة ٥٧٣ هـ ، ثم حدد حدود أمراء أسرته ورجل دولته ، فأنشأ في حلب مدرستين شافعية ، ثم في مصر في سنة ٦٠٠ هـ في القسطنطينية لمدرسة شافعية ، كما أنشأ مدرستين أخرى في الإسكندرية ، وفي عدل أو بكر - أبو صلاح - بن - مدرسته هداية بالمعتمد وحسنه . مدرسة لاصرية بدمشق . وهكذا . راجع : (مقرئ في القسطنطينية ، ص ٤٤ - ٤٥) و (ابن خلكان ، الأشراف ، ص ٤٤ - ٤٥) و (ابن خلكان ، الرحلة ، ص ٤٢) و (Enc. Isl. art : Masjid)

« وكان ظاهر النسب ، شافعي المذهب ، ولما وصل الحافظ
أبو طاهر أحمد السبكي إلى ثغر الاسكندرية انخرس وأقام به .
ثم صار العادل المذكور واليا به (أى الثغر) ، احتفل به
وزاد في إكرامه ، وتحرّله هناك مدرسة فوض تدريسها إليه ،
وهي معروفة به إلى الآن ، ولم أرَ بالاسكندرية مدرسة
لشافعيين سواها » (١)

ومن الممكن أن يقال - اعتمادا على نص ابن خلكان هذا - أن ابن
السلار - لا صلاح الدين - هو أول من أوجد المدارس بديار مصر ،
وأن الاسكندرية هي أول مدينة مصرية عرفت المدارس . وذلك لأن
ابن السلار كان - كما يذكر ابن خلكان - سنيا شافعيًا ، كما كانت له
اتصالات سياسية بنور الدين محمود بن زنكي في الشام (٢)

ونحن نستطيع أن نقول إن قول ابن خلكان لا يزال يحتاج كما احتاج
قول المقرئى - إلى تحقيق وتصحيح.

حقيقة إن الاسكندرية كانت أول مدينة مصرية عرفت المدارس ،
ولكن مدرسة السلفى لم تكن أول مدرسة أنشئت في الاسكندرية . وإنما
سبقتها مدرسة أخرى هي المدرسة الخافضية التي أنشأها رضوان بن ولحشى
- وزير الخليفة الحافظ الفاطمى - للفقهاء المالكي أبي الطاهر بن عوف .
وقد بنيت هذه المدرسة الخافضية قبل المدرسة السفية باثنتى عشرة سنة .

(١) (ابن خلكان : الوفيات ، ج ٢ ، ص ٧٦-٧٧ - ترجمة ابن السلار) وأنظر أيضا :
(عبد اللطيف حمزة : الحركة الفكرية في مصر في العصرين الأيوبي والملوكي الأول ،
ص ٨٢ و ١٥٨) و (المقرئى : مخطوطة اتعاظ الخفنا ، ص ١٤٣ ب) ؛ و لترجمة السلفى
انظر : (السبكي : طبقات الشافعية ، ج ٤ ، ص ٤٣) و (السيوطى : طبقات الحافظ ،
ج ٢ ص ٢٩) و (سيوطى : طبقات مفسرين ، ص ٥٦) و (سيوطى : حسن خدصرة .
ج ١ ، ص ١٦٥) و (الذهبي : تذكرة الحافظ ، ج ٤) و (ابن العباد : شذرات الذهب) .

(٢) انظر : (أسامة بن منقذ : كتاب الاعتبار ، ص ٧) ، ويقول (حسن إبراهيم حسن :
الفاطميون في مصر ، ص ٢٩٦) إن النزاع بين ابن السلار وابن مصلح في سبيل الوزارة
إلى كتاب في اختلافه بين السنيين والشافعيين . وكان ابن السلار يصنع في مساعدة نور الدين ،
ذلك الرجل السنى المتعصب لمذهبه ، لنشر مذهب أهل السنة في مصر بدل مذهب الشيعة .

فقد بنيت الأولى في سنة ٥٣٢ هـ (١١٣٧ - ١١٣٨ م) . وبيت الثانية
في سنة ٥٤٤ هـ (١١٤٩ م) .

ورغم ما لهذه المدرسة الحافطية من أهمية بالغة ، لكونها أول مدرسة
أنشئت في الاسكندرية بل في مصر كلها . فإن أحدا من المؤرخين القدامى
أو المحدثين لم يشر إليها أو يعنى بالتأريخ لها .

وأبو الطاهر بن عوف هو إسماعيل بن مكي بن إسماعيل بن عيسى
ابن عوف الزهرى . وينتهى نسبه إلى عبد الرحمن بن عوف الصحابي
الخليص . وقد كان شيخ المالكية في مدينة الاسكندرية طوال القرن السادس
الهجرى (١٢ م) دون منازع . فقد ولد سنة ٤٨٥ هـ (١٠٩٢ م) وتوفي
سنة ٥٨١ هـ (١١٨٥ م) عن ست وتسعين سنة .

وصفه السيوطي بأنه « صدر الإسلام » . وقال إنه تفقه على أبي بكر
الطرطوشي^(٢) ، وسمع منه ؛ وتخرج به الأصحاب^(٣) .

(١) (ابن عمري ردى : السجود براهرة ، ج ٦ ، ص ١٠٠) و (السيوطي :
حسن محاضرة ، ج ١ ، ص ١٩٢)

(٢) راجع ترجمة الطرطوشي في : (ابن فرحون : الديباج المذهب في معرفة أعيان
علماء المذهب ، القاهرة ، ١٣٥١ هـ ، ص ٢٧٦ - ٢٧٨) و (بن بشكوان : كتب الصفة ،
مخبريط ، ١٨٨٢ ، ج ٢ ، ص ٥١٧ - ٥١٨) و (المقرئ : فتح مضب) و (ابن خلكان :
الوفيات ، ج ٣ ، ص ٢٩٣ - ٢٩٥) و (ياقوت : معجم البلدان ، مادة : صرطوشة)
و (حميرى : صفة جزيرة الأندلس - عن كتاب الروض المطاوع في حبر الأقدار ،
نشر بوفيسال ، القاهرة ١٩٣٧ ، ص ١٢٤ - ١٢٥) و (بن تغرى بردى : لسجود براهرة ،
ج ٥ ، ص ٢٣١ - ٢٣٢) و (سوحى : حسن المحاضرة ، ج ١ ، ص ١٩٢) و (برركلى :
الأعلام) و (امريزى : تعداد احمد ، مخطوطة حوت فيوسرائى ، ص ١٢٤ - ١٢٥)
و (برهقى ارييسى : حاف ادة المقتبس شرح أمرار يحيى علوم الدين ، المطبعة الميمنية ،
١٣١١ ، مقدمة) و (بن غزوى : ابياب المغرب ، ص ٧٤ - ٧٥) و (ابن الأثير :
الكامل ، ج ١١ ، ص ٩٠) و (حصى : بعة الشمس ، رقم ٢٩٥) و (الطرطوشي :
سردى سوك) و (عن مبارك : حفص بوفيتيه ، ج ١ ، ص ٧٠) و (جمال الدين الشيال :
الاسكندرية ، طبوسرافية بدمه وتطورها ، ص ٢١١) و (الشيال : أعلام الاسكندرية
في عصر الإسلام ، مخطوطة ، تصح بعد)

(M. Ben Chaneb : Etudes sur Les Personages Mentionnés dans l'Alphabet du Christ
Abd al-Qādir el Fasy, Paris, 1937. P. 133, 169 - 170. and the literature quoted)

(٣) السيوطي : حسن المحاضرة ، ج ١ ، ص ١٩٢

وقال أبو الحسن علي بن الحميري :

« كان ابن عوف - رحمه الله تعالى - إمام عصره وفريد
دهره في الفقه على مذهب مالك - رحمه الله - ، وعليه مدار
الفتوى ، وجمع إلى ذلك الورع والزهد ، وكثرة العبادة ،
والتواضع التام ، ونزاهة النفس » (١)

وقال عالم الاسكندرية ومؤرخها منصور بن سُلَيْم (٢) :

« كان (ابن عوف) من العلماء الأعلام ، ومشايخ
الإسلام . ظاهر الورع والتقوى . كتب عنه الحافظ السلقى ،
ورى عنه شرف الدين بن المقدسى » (٣)

وبيت ابن عوف بيت مصرى سكندري أصيل . نغ فيه أكثر من عالم
ملاؤا المدينة علما ، قال منصور بن سليم :

(١) ابن فرحون : الديباج المذهب ، ص ٩٥

(٢) هو أبو المظفر وحيد الدين منصور بن سليم بن منصور بن فتوح الهمداني الاسكندري ،
محتسب الاسكندرية ، ولد في ثامن صفر سنة ٦٠٧ هـ ، وأخذ عن الكثيرين ، ورحل إلى الشام
والعراق ، واعتنى بالحديث والفقه والرجال والتاريخ ، وجمع لنفسه معجما ، وكتب تاريخا
كبيرا لمدينة الاسكندرية ، ذكر السبكي والذهبي أنه كان في مجلدتين ، وذكر السخاوي أنه كان
في أربع مجلدات ؛ توفي في الحادي والعشرين من شوال سنة ٦٧٣ هـ . وتاريخه لمدينة الاسكندرية
مفقود للأستاذ رشيد - ، وقد كتبت عبرت ممدسوت في (مدرس مخطوطات عربية ممكنة
أبوصوب دسرسول ، ١٣٠٤ هـ) عن . يعيد وجود نسخة خطية من هذا الكتاب بهذه السكنة
في جزئين تحت رقمي ٣٠٠٣ و ٣٠٠٤ ؛ وبأدرت في ذلك الحين بالكتابة إلى المشرق الألماني
ريتير - Ritter - وكان يقيم حينذاك في استانبول - استوضحه حقيقة هذه المخطوطة ، ولكنه
كتب إلى يقول إن الكتاب مفقود ، وإن الكتاب الموجود مكانه ، والذي يحمل رقمه ،
هو « قصة الاسكندر الرومي وسياحاته ودخوله في الظلمة باحثا عن ماء الحياة » ؛ وللتعريف
بمنصور بن سليم راجع : (الذهبي : تاريخ الإسلام وطبقات المشاهير والأعلام ، مخطوطة
دار الكتب المصرية ، وفيات سنة ٦٧٣ ، ص ٣٩٦) و (الذهبي : تذكرة الحفاظ ، ج ٤ ،
ص ٢٤٩) و (ابن العماد : شذرات الذهب ، ج ٥ ، ص ٣٤١) و (السبكي : طبقات الشافعية
الكبرى ، ج ٥ ، ص ١٥٧) و (ابن تقي بردي : التاج الزاهرة ، ج ٧ ، ص ٢٤٧)
و (المقرئ : السلوك ، ج ١ ، ص ٦١٩) و (السخاوي : الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ ،
ص ١٢٢) و (حاجي خليفة : كشف الظنون) و (الشيل : الاسكندرية ، ص ٢٠٦ - ٢٠٧)
و (السلي : منتخب المختار ، نشر العزاوي ، بغداد ، ١٩٣٨ ، ص ٢٢٩ - ٢٣١)
(Brockelmann : Geschichte der Arabischen Literatur, Supp. vol I. P. 573 - 574).

(٣) ابن فرحون : الديباج المذهب ، ص ٩٥ .

« وبيت ابن عوف بغير الاسكندرية بيت كبير شهير
بالعلم ، كان فيه جماعة من الفقهاء . قال الشيخ شهاب
الدين بن هلال : سمعت أنه اجتمع منهم سبعة في وقت واحد .
وكانوا إذا دخلوا على الإمام أبي علي سند بن عنان ^(١) -
مؤلف كتاب الطراز - يقول : « أهلاً بالفقهاء السبعة » ،
تشبهاً لهم بالفقهاء السبعة أئمة المدينة النبوية ^(٢) »

وقد أخذ ابن عوف عن الكثيرين من الفقهاء المالكية بالاسكندرية ،
وخاصة عن أبي بكر الطرطوشي ، ولا عجب في هذا ، فقد كان ابن عوف
ريبب الطرطوشي ، وكان الطرطوشي تزوج خالة ابن عوف ^(٣)

وشهد أبو الطاهر بن عوف نهاية الدولة الفاطمية الشيعية وقيام دولة
صلاح الدين في مصر في سنة ٥٦٧ هـ . وقد زار صلاح الدين الاسكندرية
في سنة ٥٧٧ هـ . وحرص في هذه الزيارة أن ينحصر هو وأولاده وكبار
رجال دولته دروس أبي الطاهر بن عوف ، وسمعوا عليه جميعاً
« موطأ مالك » بروايته عن أستاذه الطرطوشي .

روى خبر هذه الزيارة وهذا السماع العماد الأصفاني ، فقد كان
مصاحباً لصلاح الدين فيهما . قال :

(١) كتاب نوع عن سند بن عوف بن إبراهيم لأبي أسعد الطرطوشي وتقرره إليه ،
وكتاب كذا عن مالك المذهب ، وقد سمع منه وأخذ عنه ، ولازم حلقة سنتين طويلة ، وقد رشحته
مؤلفاته لأن يحتل أستاذه الطرطوشي مجلس في حلقة ومدرسته بعده يلقى الدروس في العلوم
المختلفة وخاصة في فقه مالك . ومن يدرس إحدى وعشرين سنة بعد وفاة أستاذه الطرطوشي
في أواخر سنة ٥٤١ هـ ، ودفن بشارب من قبر طرطوشي . ولا يزال قبره ومسجده
موجودين في الاسكندرية حتى يوم . وقد كتب سند بن عوف كتاب « مقرر في تزيين مجدداً
في شرح مبدوءة » وهي من مؤلفات كتب في فقه مالك ، بطر . (بن فرحون : لديناح
المذهب ، ص ١٢٦ - ١٢٧) و(السيوطي : حسن الخصرقة ، ج ١ ، ص ٢١٣)
و(الشيال : أعلام الاسكندرية في العصر الإسلامي ، محصورة ، نشر بعد)

(٢) ابن فرحون . لديناح المذهب . ص ٩٥ .

(٣) المرجع السابق . ص ٩٦

” وتوجه السلطان بعد شهر رمضان (٥٧٧ هـ)
إلى الاسكندرية على طريق البحيرة ، وخيّم عند السواري .
وشاهد الأسوار التي جددتها ، والعمارات التي مهّدها ،
وأمر بالانعام والأهتام ، وقال السلطان : نغتم حياة الشيخ
الإمام أبي طاهر بن عوف ، فحضرنا عنده ، وسمعنا عليه
موطأ مالك - رضي الله عنه - بروايته عن الطرطوشي ،
في العشر الأخيرة من شوال ، وتمّ له ولأولاده ولنا به
السماع ” (١) .

واعتقد الجميع أن صلاح الدين قد حصل خيراً كثيراً بتسليمه على
ابن عوف وسماعه منه ، فقد أرسل القاضي الفاضل عبد الرحيم بن علي البيساني
رسالة جميلة بليغة إلى صلاح الدين يهنئه فيها بهذا السماع ، ويقارن فيها بين رحلة
صلاح الدين هذه مع ولديه لسماع الموطأ على ابن عوف . ورحلة هارون
الرشيد مع ولديه لسماع نفس الكتاب على مؤلفه الإمام مالك . وفيما يلي
نص الرسالة :

” أدام الله دولة المولى الملك الناصر ، صلاح الدين
والدين ، سلطان الإسلام والمسلمين ، محيي دولة أمير
المؤمنين ، وأسعده برحلته للعلم وأثابه عليها . وأوصل ذخائر
الخير إليه وأوصله إليها ، وأوزع الخلق شكراً لنعمته فيه
فإنها نعمة لا توصل إلى شكرها إلا بإزاعه ، وأودع قلبه
نور اليقين فإنه مستقر لا يودع فيه إلا ما كان مستنداً إلى إيداعه
ولله في الله رحلتاه ، وفي سبيل الله يوماه ، وما منهما إلا أغر
يحجل .

والحمد لله الذي جعله ذا يومين : يوم يسفك دم المخابر
تحت قلعه ، ويوم يسفك دم الكافر تحت علمه ، ففي الأول

(١) أبو شامة : الروضتين ، ج ٢ ، ص ٢٤

يطلب حديث المصطفى - صلى الله عليه وسلم - فيجعل أثره
عينا لا تستر ، وفي الثاني يحفل لنصرة شريعة هداة على
الضلال فيجعل عينه أثرا لا يظهر .

وقد استغرق الناس هم العلماء في رحلتهم لنقل الحديث
وسمعه ، والموالاتة في طلب ثقته وانتجاعه ، وصنفوا في ذلك
تصانيف قصدوا بها التحريض للهمم والتنبية ، والرفع
من أقدار أهله والتنويه ، فقالوا : رحل فلان لسماع مسند
فلان ، وسار زيد إلى عمرو على بُعد المكان ، وهذا وصاحب
الرحلة قد نصب نفسه للعلم وشغل به دهره ، ووقف عليه
فكره ، فلا يتجاذب عنان همته الكبائر ، فما القول في ملك
خواطره كأبوابه مطروقة ، وأمور خلق الله كأمر دينه به
معنوقة ، إذ هاجر إلى بقية الخير في أضيق أوقاته ، وترك
للعلم أشد ضروراته . ووهب له أياما مع أنه في الغزاة يحاسب
لها نفسه على لحظاته وساعاته .

وما يحسب المملوك أن كاتب اليمين كتب قطب الملك رحلة
في طب العلم إلا للرشيد هارون - رحمه الله عليه - . على أنه
خاط زيارة نبوية^(١) بطلب ، ورحل بولديته إلى مالك - رحمه
الله عليه - لسماع هذا الموطأ ، الذي اتفقت الهمتان الرشيدية
والناصرية على الرغبة في سماعه ، والرحلة لانتجاعه ؛ وقد كان
الرشيد سام مالكا - رحمه الله - أن يجعل له ولولديته : الأمين
والمأمون مجلسا خاصا لإسماع مصنفه ، فقال له ما معناه :
إنها سُنَّةُ ابن عمك - صلى الله عليه وسلم - ، وغيرك
من سترها ، ومثلك من نشرها ؛ فهذه رحلة ثانية في الزمان
وأولى في الإيمان . يكتبها الله للمولى بقلم كاتب اليمين . ويقوم

(١) الأصل : زيارة نونية . وما هنا قراءة ترحيلية .

فيها مقام الرشيد ، ويقوم عليه وعثمانه (١) مقام ولديه
المؤمن والأمين .

وكان أصل الموطأ بسماع الرشيد على مالك - رحمة الله عليه -
في خزانة الكتب المصرية (٢) ، فإن كان قد حصل بالخزانة
الناصرية فهو بركة عظيمة ، ومنقبة كريمة ، وذخيرة قديمة ،
والأفيلتمس .

وكذلك خط موسى بن جعفر في فتيا المؤمن - رحمهما
الله - كان أيضا فيها ، وكلاهما يُتبرك بمثله ، ويعلم به
فضل العلم ، لا خلا المولى - أبقاه الله - من فضله .

وقف المملوك على ما بشر به من صنع المولى وتوفيقه ،
وصحة مزاجه في طريقه . وانقطاع ما كان من دم . واسترواح
القلب من كل هم ، وقد استفتحت هذا الطريق بكل قال ،
مباركة البكر والقال ، مأثورة عن سيد البشر ، فمن ذلك صحة
جسمه ، فلهذه الصحة ، وفسحة قلبه ، دامت له الفسحة ،
وانقطاع الدم . وطريقه إلى الشام ينقطع بها الدم . ويتصل
النصر له وينتظم السلم : وأخرى أنه رحل إلى الموطأ رحم
الله ما لكه ، ويرحل فيما يطلب من الشام إلى الموطأ أسعد الله

(١) يقصد ودي صلاح الدين . لأفضل على ، وأعزيز عثمان . فهما اللذان كونا معه في هذه
الرحلة وسماهما معه الموطأ على ابن عوف . وكان عمر الأول وقتذاك ثلثي عشرة سنة ، فقد ورد
سنة ٥٦٥ هـ ، وكان عمر الثاني عشر سنوات ، فقد ولد سنة ٥٦٧ هـ . أنظر : (أبو شامة :
الروضتين ، ج ١ ، ص ٢٧٦) و (ابن تقي بردي : النجوم ، ج ٦ ، ص ١٢٧)
و (المقرئ : السلوك ، ج ١ ، ص ١٤٤ و ١٩١) .

(٢) يقصد خزائن الكتب المصنوعة التي كانت ملحقة بالقصر اشرق الكبير . وقد استولى
عليها صلاح الدين فيما استولى عليه من ذخائر عاضمين ومخلصيه . وقد منح بعض هذه الكتب
خاصته وأمر ببيع اشرق ، وأوصى من يفيد حقيقته جديدة ، بشر إليها أحد من كتب عن هذه الحرائر .
وهي أن صلاح الدين ضم بعض هذه الكتب إلى خزانة الكتب أحصاه به ويسمى بعض هذه " خزانة
الناصرية " : وعن خزانة الكتب المصنوعة راجع : (المقرئ : الخط ، ج ٢ ، ص ٢٥٢ -
٢٥٥) و (ابن واصل : مفرج الكرب ، نشر جمال الدين الشيال ، ج ١ ، ص ٢٠٣)
و (أبو شامة : الروضتين ، ج ١ ، ص ٢٠٠) .

به ممالكه ؛ والله تعالى يحقق الخير ، ويصرف الضمير ، وبارك
لمولانا في المقام والسير ، إن شاء الله " (١)

وأصبحت لابن عوف عند صلاح الدين منذ ذلك الحين مكانة كبيرة ،
يحمله ويحترمه ويقدره ويوقره ، وإذا اعترضته مشكلة من مشاكل الدين
أو الدولة أرسل إليه يسأله الرأي والفتوى . يؤكد هذا قول ابن فرحون :
" وكان السلطان صلاح الدين يوسف بن أيوب يعظم
ابن عوف ويراسله ويستفتيه " .

وقد روى الصفدي في كتابه « نكت الحميان » قصة مراسلة من هذه
المراسلات عند ترجمته للقاضي شرف الدين عبد الله بن أبي عصرون . فقد
أضر هذا القاضي آخر عمره أثناء توليه القضاء . وثار الجدل حول جواز بقائه
في منصبه بعد إصابته بالعمى ، وكان ابن أبي عصرون نفسه حريصا على أن
يظل قاضيا . فآلف رسالة أيد فيها حواز أن يكون القاضي أعمى . وهو رأى
تقول به القبة من الفقهاء وترفضه الكثرة . ويبدو أن صلاح الدين كان
حريصا على إرضاء ابن أبي عصرون وعدم المساس بشعوره في شيخوخته .
فأرسل يستفتي ابن عوف في الأمر ، قال الصفدي :

" وكتب السلطان صلاح الدين بخطه إلى القاضي الفاضل
يقول فيه : إن القاضي قال : إن قضاء الأعمى جائز ، فتجتمع
بالشيخ أبي الطاهر بن عوف الاسكندري . وتسأله عما ورد
من الأحاديث في قضاء الأعمى " (٢)

وكان صلاح الدين يستجيب لرأي ابن عوف ومشورته . فقد أسرع
بتلبية رغبته عندما أشار عليه بإعادة ضريبة الصادر ، وهي ضريبة كانت
تفرض على تجارة الفرنج الصادرة من الاسكندرية . وتوزع حصيلتها على
فقهاء الثغر ، قال ابن فرحون :

(١) أبو نعيم : الرواستين ، ج ٢ ، ص ٢٤ - ٢٥

(٢) الصفدي : نكت الحميان ، ص ١٨٥ ؛ وراجع أيضاً مقدمة الكتاب ص ٦٠ فقد ناقش
فيها هذا الموضوع من ناحية العقوبة ، أنظر كذلك : (ابن خلكان : الوفيات ، ج ٢ ، ص ٢٥٦ -
٢٥٩) و (بن واصل : مفرج الكروب ، نشر الشيال ، ج ٢ ، ص ١١٢) .

” وقيل إنه (أى ابن عوف) كان السبب في تجديد الصادر^(١) بئغر الاسكندرية . وهو شئ وظفه السلطان على تجار النصارى إذا صدروا من الاسكندرية ، زائدا على العشر ، رتبته لفقهائ الثغر ، دنائير تصرف في كل شهر ، وجعل له ناظرا وشهودا ، أوقفه عليهم وعلى ذريتهم “^(١)

وقد أشارت المراجع إلى أن نشاط ابن عوف لم يكن مقصوراً على التدريس وحسب . بل كان له نشاط مماثل في ميدان التأليف . فقد قال السيوطي : ” وله مؤلفات “ : وقال ابن فرحون : ” وله مصنفات “ . ثم أشار إلى اثنين من هذه المصنفات ، قال :

” قال ابن هلال : رأيت له مجلدا في الرد على المنتصر ، وهو رجل يدعى العلم وليس من أهله ، صنف كتاباً سماه : « الفاضح » وأعتقد أنه نقض به الشريعة المحمدية ، وادعى فيها تناقضاً في الأحكام ، وكان جاهلاً مصحفاً ، فما صحف : قوله — صلى الله عليه وسلم — : « ثمرة طيبة وماء طهور » بقوله : « ثمرة طيبة » ؛ وقال : أنظر كيف يقول : « ثمرة طيبة » ، وهو يُحَرِّم شرب الخمر .

... وللشيخ أبى الطاهر تذكرة التذكرة في أصول الدين ، وغير ذلك من التأليف “^(٢).

(١) ابن فرحون : الديباج المذهب ، ص ٩٦ ؛ هذا وقد كان في الاسكندرية في تلك العصور ساحل أو بحيرة كبيرة مشحونة بحدائق الفواكه والنباتات . وتسمى هذه الساحل بصادر ، وقد نشأ إلى الصادر مؤرخ الاسكندرية محمد بن قاسم بن محمد النويري في كتابه الذى لا يربح خسراناً الإلهام بإعلامه ، حارب به الأحكام المنقضية “ عند وصوله لموكب بعض الأشراف شعبان عند زيارته للاسكندرية سنة ٧٧٠ هـ ، فهو يقول إن السلطان بعد دخوله من باب رشيد سار وما كان يسمى وقفاً بالبحيرة العظمى . وهو ما يرجح أن يكون شارح فؤاد الأول احدى أو لصريق الكناوى القديم — ثم مر بمسجد فى لأشبه ، وعصب عنه فر عن در من الجباب ، ومنها إلى جفار القصارين ، إلى الصادر ، إلى أن خرج من باب البحر . فالصادر تبعاً لهذا كان قريباً من باب البحر أى قرب من منطقة المدينة الحالية ومن اميداء الشرقية . راجع : (أشار : الاسكندرية ، طبوغرافية المدينة وتطورها ، ص ٢٣٧) .

(٢) ابن فرحون : الديباج المذهب ، ص ٩٦

هذا هو ابن عوف ، أما مدرسته فلم أجد إشارة لها إلا عند المقرئ ،
فقد قال في كتابه « اتعاظ الخنفا » في حوادث سنة ٥٣٢ هـ :

” وفيها بنى الوزير رضوان المدرسة المعروفة في ثغر
الاسكندرية ، وجعل في تدريسها الفقيه أبا طاهر بن عوف “ (١)

فتكون بذلك أول مدرسة أنشئت في مدينة الاسكندرية . بل مصر كلها .
فقد سبقت المدرسة السلفية باثنتي عشرة سنة .

وقد عثرت لحسن الخط في صبح الأعشى على السجل الصادر من الخليفة
الحافظ لدين الله الفاطمي بتعيين ابن عوف مدرسا لهذه المدرسة ، وهو سجل
ذو أهمية كبرى . لأنه السجل الوحيد الذي وصلنا من العصر الفاطمي كله بتعيين
مدرس . وهو إلى هذا يتضمن معلومات جديدة عن هذه المدرسة التي لا تكاد
نعرف عنها شيئا :

- فهو يسميها « بالمدرسة الحافظية » نسبة إلى الخليفة الحافظ الذي أنشئت
المدرسة في عهده ، وإن كانت المدرسة بعد ذلك قد غلبت عليها شهرة مدرسيها
فعرفت في المراجع المتأخرة باسم « المدرسة العوفية » (٢) .

- وهو يحدد اسم الشارع الذي أنشئت فيه المدرسة وهو « شارع المحجة » ،
فقد قال : « وخرجت أو مررت بإنشاء المدرسة الحافظية بهذا الثغر المحروس
بشارع المحجة » .

وقد حققنا فيما سلف هنا موقع هذا الشارع اعتماداً على نص لنويري
ذكر فيه شارع المحجة . ورجحنا أنه شارع فؤاد الأول الحالي (٣) .

- وهو يذكر أن الوزير السيد الأجل (ولم يذكر اسمه) هو الذي أشر
بإنشاء المدرسة . ويشير إلى الأسباب التي دعت إلى إنشائها فيقول :

(١) سريري : اتعاظ الخنفا ، مخطوطة سراي ، ص ١٣٨ ب .

(٢) من مرقوم : اتعاظ الخنفا ، ص ٩٦ .

(٣) أنظر مرقوم : ص ١٩ . دمشق ٢ .

” ولما انتهى إلى أمير المؤمنين ميرة ثغر الاسكندرية
- حماد الله تعالى - على غيره من الثغور .. وهو يشتمل على القراء
والفقهاء ، والمرابطين والصلحاء ، وأن طالبي العلم من أهله
ومن الواردين إليه أو الطائرين عليه ، متشتتوا الشمل ، ومتفرقوا
الجمع ، أبي أمير المؤمنين أن يكونوا حائرين متلذذين ، ولم
يرض أن يبقوا مذبحين متبذيين ، وخرجت أوامره بإنشاء
المدرسة الحافظية بهذا الثغر الخروس ممناً عليهم وإنعاماً ،
ومستقرالهم ومقاماً ، ومثوى ووطناً ، ومحلاً لكافهم وسكناً“

- ويشير السجل أيضاً إلى أن المدرسة بنيت بحيث تتخذ إلى جانب
التدريس - مأوى للطلاب وسكناً لهم ، فهي قد جعلت كما يقول النص : « مثوى
لجميعهم ووطناً ، ومحلاً لكافهم وسكناً » .

- ونص في السجل أيضاً على أن يصرف للطلبة مؤنتهم وكل ما يقوم بأودهم
ويعينهم على التفرغ للدراسة « من عيش وغدة » . وأن يطلق هذا كله من ديوان
الخليفة .

- وأشار في السجل إلى إسناد التقدمة في المدرسة إلى الإشراف عليها
لفقيه الرشد جمال الفقهاء أبي الظاهر (ولم ينص على اسمه) . وعاش هذا
الاختيار مخاطباً الفقيه بقوله :

” لنفاذك وإطلاعك ، وقوتك في الفقه واستصلاحك ،
ولأنك الصدر في علوم الشريعة ، والحال منها في المنزلة الرفيعة ،
والمشعل الذي اجتمع له الأصول والفروع ، ومن إذا اختلف
في المسائل والتوازل كان إليه فيها الرجوع ، هذا مع ما أنت
عليه من الورع والتقوى .

- وحدد السجل المواد التي تدرس بهذه المدرسة فقال إنها علوم شريعة .
- وعهد السجل إلى الفقيه ابن عوف إلى جانب التدريس - بالإشراف التام
على شؤون الطلاب . وتوزيع المطلق عليهم . وترك له الحرية التامة أن يقرب
مهم من ارتضى طريقته ، وأن يبعد من ينكر قضيته .

— ثم هو يوصي كبار الموظفين بالنظر من « الأمير المظفر » والقاضي الحكيم ، وكافة الحماة والمنصرفين . والعمال والمستخدمين « برعاية هذه المدرسة » ومن احتوت عليه من الطلبة وإعزازهم ، والأشمال عليهم ، والاهتمام بمصالحهم ، والتوخي على منافعهم .

— وفي ختام السجل بص طريف يشير إلى أن الأمر بتعيين المدرسين كان يتنى أولاً على الكافة بالمسجد الجامع . فهذه هي طريقة الإعلان والنشر الممكنة في تلك العصور ، ثم يُخلد هذا السجل — أى يحفظ بالمدرسة . ليكون « حجة بما تضمنه » .

فهذه كلها أمور هامة خطيرة تقدم مادة جديدة قيمة للباحثين الذين يريدون تأريخاً جدياً نافعاً للمدارس الإسلامية . أو لنظام التربية والتعليم بوجه خاص في مصر الإسلامية .

والسجل كما أورده التملقشندى في « صبح الأعشى » ذكر عني أنه « سجل بتدريس » ؛ ولم ينص على اسم الخليفة ، أو الوزير ، أو المدرس الذي صدر الأمر بتعيينه ، أو كاتب الانشاء الذي كتبه ، أو التاريخ الذي كتب فيه .

وقد استطعت نحن - عن طريق الدراسة التاريخية التحليلية المقارنة — أن نملأ هذه الثغرات . وأن نقول مطمئدين إنه صدر عن الخليفة الفاطمي الحافظ لدين الله . بإشارة من الوزير رضوان بن ولحشى . بتعيين الفقيه أبي الطاهر بن عوف مدرساً للمدرسة الحافظية بثغر الاسكندرية .

ففي السجل إشارة غامضة تشير إلى أنه صدر في عهد الحافظ . فقد جاء في صدر السجل : « أمير المؤمنين لما منحه الله من الخصائص التي جعلته لربه مانظاً » ؛ وجاء في السياق : « وخرجت أوامره بإنشاء المدرسة الحافظية »

أما الوزير الذي أشار ببناء المدرسة فإن اسمه لم يذكر صراحة في السجل ، وإنما ذكر بألقابه ، فقيل : « السيد الأجل الأفاضل » ، وقد تحققنا أن هذه ألقاب رضوان بن ولحشى . فقد قال المقرئ في حوادث سنة ٥٣١ هـ عند

حديثه عن تولى رضوان الوزارة للحافظ : « وخرج عليه خلع الوزارة يوم الجمعة ثالث عشر جمادى الأولى . ونعت بالسيد الأجل الملك الأفضل » (١) .

أما الدافع الذى دفع الوزير رضوان إلى إنشاء هذه المدرسة الأولى لابن عوف الفقيه السنى المالكي فواضح غاية الوضوح . وذلك أن رضوان نفسه كان - رغم وزارته لخليفة فاطمى شيعى - سُنيًا . قال المقرئى فى ترجمته له : « وكان رضوان سُنيًا حسن الاعتقاد » (٢) . وقال فى موضع آخر : « وأخذ (رضوان) بين حواشى الخليفة إذا حضر وإليه ويقدر فى مذهبه . لأنه كان سُنيًا ، وكان أخوه الأوحى إبراهيم إماميًا » (٣)

(١) المقرئى : مخطوطة اتماظ الحنفا ، ص ١٢٧ ب ؛ هذا وقد أشار (أحمد أحمد بدوى : الحياة العقلية فى عصر الحروب الصليبية ، ص ٥٤) إلى السجل موضوع الدراسة هنا ، ونفى أن يكون صدر بتعيين السلى . ثم قال : " والسجل يدل على أن الحافظة أوشدت فى عهد الوزير أحمد بن الأفضل " وهذا خطأ واضح أدى إليه عدم التحقق أو التثبت .

(٢) المقرئى : المرجع السابق .

(٣) مقرئى : مرجع السابق . ص ١٢٨ أ . هذا وبدوى : رضوان كان عظم السنة أبى طاهر بن عوف . يدعى إليه فى المصنفات ، ويستشير به فى المشكلات الكبرى ، فقد استقرده المقرئى يروى أخبار النزاع القائم بين الخليفة الحافظ ووزيره رضوان ، قال : " فلما كثر ذلك منه انزعج الخليفة ... فتناحر كل منهما من الآخر ، وكان رضوان خفيًا طائشًا لا يثبت معه خلعة الحرف وقد ... هو خبيث ولا يمد . ويعد هو كذمين لغيره . ولأنك أمير يصحح . وأحضر الفقيه أبى طاهر بن عوف وابن أى كمال فتمية الإمامية . وابن سزيمة دأبى الدعاة ، وفأوضحهم فى الخلع واستخلاف شخص عينه لهم ، وألزم كلا منهم أن يقول ما عنده ؛ فقال ابن عوف : « الخلع لا يكون إلا بشروط تثبت شرعًا » . وقال ابن كمال : « سلطان الله - تعالى - يعصى عن أى كمال عن غير مدبى فى الإمامة » . قال : « لا ، بل على مذهبك »

قال : « مدعى معلوم . يعنى أن الإمامية لا يعتقدون فى صحة حروف بنى اسمعيل بن جعفر ، لموته فى حيدة بيه . وانفرد الإمام للحضر من أخوته . ولأنه لا يدعى لمن . تسكن له إمامة أن يخلع ، فخلص من هذا .

وقال الداعى : « أنا داعى القوم ومولى لهم ، وما يصح لى خلعه ، فإنى أصير فيما مضى كائى أدعو أمير مستحق . فأكون قد كذبت بنسى ، ولا أقبل الآن ، واستصحب بدك . ولا يؤثر قولا فيما تريدون ، ولم تجر العادة على الناطمين بالخلع حتى تناسى به . فقابله على هذا القول بالنسب ، وأقامه أقيح قيام ... الخ » .

وجاء في السجل إشارة إلى أن المدرس المقصود هو أبو الطاهر بن عوف وإن كانت قد ذكرت كنيته دون اسمه ، قال : « واستقرت التقدمة في هذه المدرسة لك أباها الفقيه الرشيد جمال الفقهاء أبو الطاهر (١) » .

وقد كانت الجملة التي ذكرها المقرري عن إنشاء المدرسة هي المفتاح الذي هدانا إلى هذا التحقيق كله ، فقد قال حوادث سنة ٥٣٢ هـ :

« وفيها بنى الوزير رضوان المدرسة المعروفة في ثغر الاسكندرية ، وجعل في تدريسها الفقيه أبا طاهر بن عوف (٢) » .

أما كاتب الإنشاء الذي كتب هذا السجل فلنا نرجح أن يكون أبو القاسم ابن الصيرفي فقد كان كاتب الإنشاء في عهد الخليفة الحفوط ، وكتب عدداً كبيراً من السجلات التي وصفتنا عن عهد هذا الخليفة ، وطول يتولى هذا المنصب إلى أن توفي في سنة ٦٤٢ هـ .

وفي سنة ٥٨١ هـ توفي ابن عوف ودفن في الاسكندرية . ولكننا نبحث اليوم عن مدرسته أو عن قبره فلا نجد لها أثر . وهكذا فعل النسيان والإهمال بعالم ملاً المدينة عمماً ، وقضى حياته الطويلة كلها يعلم ويدرس ويؤلف وينفع الناس . فهل لي أن أطمع في أن يسمى مدرج من مدرجات المبني الجديد لكنية الآداب باسم هذا العالم « ابن عوف » .

والأهمية لسجل الصادر بتعيين أبي الطاهر بن عوف مدرسا لأول مدرسة أنشئت في مدينة الاسكندرية في العصر الإسلامي آثرنا نشر نصه كاملاً فيما يلي نقلاً عن : (تعلقشندى : صبح الأعشى ، ج ١٠ ، ص ٤٥٨-٤٥٩)

(١) ينشر : جريدة محمد بن محمد سقوت مع بن عوف في مكة ، فكل من كتب في أبي الطاهر .
ومنه : بعض ما في السجل صدر باسم أبي الطاهر ، وهو : « وسمي بالمعينة مدرسة في ثغر به
بغفر الاسكندرية » . وأما في جريدة مصر ، فذكر : « وكان المدرس سميعة » . وشهد وزير هذا
ابن عوف في سنة ٥٤٤ هـ في عهد خليفة صغير . وسميت أول مدرسة في مدينة الاسكندرية باسمه .
بسم مدرسة سميعة . راجع : (مقرري : مخطوطة تدريس أحمد ، ص ١٤٣ -) .

(٢) المقرري : مخطوطة العهد الحفطي ، ص ١٣٨ ب .

سجل بتدريس

«... أمير المؤمنين لما منحه الله من الخصائص التي جعلته
لدينه حافظاً ، ولصالح أمور المسلمين ملاحظاً . ولما عاد
بشمول المدافع لهم موافراً . وما أخطأهم عنده تبارك وتعالى
معيّنا وعليه مثابراً ، لا يزال يؤلبهم إحساناً وفضلاً ومناً .
ويسبغ عليهم إنعاماً لم تزل تسم (؟) همهم إلى أن تمتنى .
وقد يسر الله تعالى لخلافته ودولته ، ووهب لإمامته ومملكته ،
من السيد الأجل الأفاضل . أكرم ولي ضاعف تقواه وإيمانه
وأكمل صفى وقف اهتمامه واعتزامة على ما يرضيه سبحانه .
وأعدل وزير لم يرخص في تدبير الكافة بدون المرتبة العليا .
وأفضل ظهير ابتغى فيما آتاه الله الدار الآخرة ولم ينس
نصيبه من الدنيا ، فهو بظافر أمير المؤمنين على ماعم صلاحه
عموم الهواء ، ويقاوض حضرته فيما يستخلص الضمائر
بما يرفع فيه من صالح الدعاء .

ولما انتهى إلى أمير المؤمنين ميزة ثغر الاسكندرية
— حماه الله تعالى — على غيره من الثغور ، فإنه خليف بعناية تامة
لا تزال تستجد عنده وتغور : لأنه من أوقى الحصون
والمدقل . والحديث عن فضله وخطير محله لا تهمة فيه لراوى
والناقل ، وهو يشتمل على القراء والفقهاء ، والمرابطين
والصالحاء . وأن طالبي العلم من أهله ومن الواردين إليه .
والطارئين عليه . متشبهوا الشميل . متفرقوا الجمع . أنى أمير
المؤمنين أن يكونوا حائرين متدددين . ولم يرخص لهم أن يبقوا
مذبذبين متباهدين . وخرجت أوامره بإشياء المدرسة الحفصية
بهذا الثغر اخروس بشارع المحجة منّا عليهم وإنعاما .
ومستقرأهم ومقامهم . ومتوى الجميعهم ووطننا . ومخلا
لكافهم وسكننا .

فجَدَّدَ السَّيِّدُ الْأَجَلَ الْأَفْضَلَ - أَدَامَ اللَّهُ قُدْرَتَهُ -
الرَّغْبَةَ إِلَى أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ فِي أَنْ يَكُونَ مَا يَنْصَرَفُ إِلَى مُؤَوَّنَةٍ
كُلِّ مِنْهُمْ وَالْقِيَامَ بِأَوْدِهِ ، وَإِعَانَتَهُ عَلَى مَا هُوَ بِسَبِيلِهِ وَبَصَدَدِهِ ،
مِنْ عَيْنٍ وَغَلَّةٍ ، مُطْلَقًا مِنْ دِيَوَانِهِ ، وَاسْتَرْفَدَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ
الْمَثُوبَةَ فِي ذَلِكَ ، فَأَجَابَهُ جَرِيًّا عَلَى عَادَةِ إِحْسَانِهِ .

وَاسْتَقَرَّتِ التَّقْدِيمَةُ فِي هَذِهِ الْمَدْرَسَةِ لَكَ أَيُّهَا الْفَقِيهَ الرَّشِيدُ
جَمَالُ الْمُتَقَهِّاءِ أَبُو الطَّاهِرِ : لِنَفَاذِكَ وَإِطْلَاعِكَ ، وَقَوْتِكَ فِي الْفَقْهِ
وَاسْتِضْلَاعِكَ ، وَلَأَنَّكَ الصَّدْرُ فِي عُلُومِ الشَّرِيعَةِ . وَالْحَالُ
مِنْهَا فِي الْمَنْزِلَةِ الرَّافِعَةِ . وَالْمَشْتَغَلُ الَّذِي اجْتَمَعَ لَهُ الْأَصُولُ
وَالْفُرُوعُ . وَمَنْ إِذَا اخْتَلَفَ فِي الْمَسَائِلِ وَالنَّوَازِلِ كَانَ إِلَيْهِ
فِيهَا الرَّجُوعُ . هَذَا مَعَ مَا أَتَتْ عَلَيْهِ مِنَ الْوَرَعِ وَلِتَقَى .
وَأَنْ تُجَارِيكَ لَا يَكُونُ إِلَّا نَاكِصًا عَلَى عَقِبِهِ خَنْقًا . وَأَمْرُ
أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ أَنْ تُدْرَسَ عُلُومُ الشَّرِيعَةِ لِلرَّاعِبِينَ ، وَتَعْلَمَ
مَا عَلَّمَكَ اللَّهُ إِيَّاهُ لِمَنْ يَرِيدُ ذَلِكَ مِنَ الْمُؤَثِّرِينَ وَالطَّالِبِينَ ،
وَخَرَجَ أَمْرُهُ بِكُتُبِ هَذَا الْمَنْشُورِ بِذَلِكَ شَدًّا لِأَزْرِكَ ،
وَتَقْوِيَةً لِأَمْرِكَ ، وَرَفْعًا لِلذِّكْرِ .

فَأَخْلَصْ فِي طَاعَةِ اللَّهِ سِرًّا وَجَهْرًا ، فَإِنَّهُ تَعَالَى يَقُولُ
فِي كِتَابِهِ :

« وَمَنْ يَتَّقَ اللَّهَ يَكْفُرْ عَنْهُ سَيِّئَاتِهِ وَيُعْظِمْ لَهُ
أَجْرًا » .

وَاعْتَمِدْ تَوْزِيعَ الْمُطْلَقِ عَلَيْهِمْ ، وَتَقْسِيمَهُ فِيهِمْ عَلَى
حَسَبِ مَا يُؤَدِّي اجْتِهَادُكَ إِلَيْهِ . وَيُوقِفُكَ نَظْرُكَ عَلَيْهِ ،
وَقَرَّبُ مَنْ ارْتَضَيْتَ طَرِيقَتَهُ . وَأُبْعِدْ مَنْ أَنْكَرْتَ قَضِيَّتَهُ
فَقَدْ وَكَّلَ ذَلِكَ إِلَيْكَ ، وَوَعَدُكَ بِكَ مِنْ غَيْرِ اعْتِرَاضٍ
فِيهِ عَلَيْكَ .

فمن قرأه أو قرئ عليه من : الأمير المظفر ، والقاضي
المكين - أدام الله تأييدهما - . وكافة الحماة والمتصرفين .
والعمال والمستخدمين . فيعتمد رعاية المدرسة المذكورة
ومن احتوت عليه من الطلبة وإعزازهم . والاشمال عليهم .
والاهتمام بمصالحهم ، والتوخي على منافعهم .

وليُستل هذا المنشور على الكافة بالمسجد الجامع .
وليُخلد بهذه المدرسة حجة بما تضمنته ، إن شاء الله
عز وجل .

جمال الدين التيال

أول كتاب
في نحو العربية

محاضرة الأستاذية
" ألقاها "

الدكتور حسن عون
أستاذ كرسي العلوم اللغوية بجامعة الإسكندرية

[يونيو سنة ١٩٥٧]

إذا كانت قيمة الكتب تقاس بالزمن فن الكتاب الذى هو موضوع حديثنا اليوم يعتبر الأول من نوعه . وإذا كانت قيمتها تقاس بما فيها من غزارة فى المادة . ومن سعة فى المعرفة ومن دقة فى التحليل مع استيعاب فى النظر ، ومن عمق فى التفكير مع إيضاح فى العرض فان نفس الكتاب الذى نتحدث بشأنه الآن يعتبر أيضاً الأول من نوعه . وإذا كانت قيمتها تقاس بما تحدثه فى المجتمعات الإنسانية من ثورة عقلية . أو بما يترتب على وجودها من انتقال المعارف من طور إلى طور آخر . أو بما تثيره فى المجتمع من بحث ونقاش وحدل . أو بما توحى به لدى العلماء ورجال الأدب من شروح ونقد وتعليقات فان نفس الكتاب الذى نقدمه بين أيديكم اليوم ونحاول ، قدر المستطاع . أن نرسم لكم خطوطه الرئيسية يعتبر أيضاً الأول من نوعه .

هذا الكتاب الذى يجمع كل ذلك . بل وأكثر من ذلك . والذى هو موضوع حديثنا الآن إنما هو كتاب سيبويه .

لنسا نعرف بالضبط . تاريخ البدء فى تأليف هذا الكتاب . كما لا نعرف كذلك تاريخ الفراغ من تأليفه . فالروايات فى ذلك متناقضة متباينة . وليس هناك من دليل مادى أو وثيقة تاريخية يمكن الاعتماد عليها اعتماداً يقينياً . غير أن أشهر الروايات وأولها بالاعتبار هى تلك التى تقول بأن الفراغ من تأليفه كان قبيل وفاة سيبويه . وذلك استناداً إلى ما هو معروف من أن سيبويه قد توفى قبل أن يتمكن من قراءة كتابه على الناس . وقبل أن يتمكن الناس من قراءته على مؤلفه . شأن ما كان متبعاً عند العلماء فى ذلك العصر . ووفاة سيبويه على أرجح الأقوال كانت فى نحو الثمانين بعد المائة من الهجرة . أى فى أواخر القرن الثامن الميلادى . وطُل هذا الكتاب عند الخاصة من الناس يدرسونه دراسة شخصية . ويحرصون عليه أشد الحرص . ويستنسخون منه عدة نسخ تنقل من بيت إلى آخر ومن مكتبة إلى أخرى حتى جاء عصر أبى الحسن الأخفش فكان أول

من تصدى من العلماء لقراءة هذا الكتاب على الناس . ومن هنا استحق
أن يلقب بالوارث لعلم سيويه ؛ وقد توفي أبو الحسن هذا في سنة ٣١١
هجرية .

وتعددت النسخ المخطوطة من هذا الكتاب . وأخذت تتبادلها أيدي
العلماء والمهتمين بالدراسات اللغوية لا من أسرة الى أخرى فحسب بل
من بلد الى آخر ؛ فانتقلت نسخ منه الى الشام ، وأخرى الى مصر .
كما انتقلت نسخ منه الى بلاد المغرب ، وأخرى الى الأندلس . ونستطيع
أن نقف على أصداء ذلك كله فيما ألفه علماء اللغة والنحو في هذه البلاد
جميعاً .

ومنذ أخذت بوادر الانحلال السياسي في البلاد العربية تظهر في العصور
الوسطى نال هذا الكتاب ما نال غيره من آثار الحضارة العربية . فضاع
كثير من نسخه . وبقي بعضها حبيساً في دور الكتب ولدى قلة من العلماء .
وأصبحت جبهة الدارسين لا ترى نسخ هذا الكتاب . ولا تعرف من شأنه
سوى ما تتناقله الكتب عنه ، وترويه من شواهد وآرائه .

وفي أواخر القرن التاسع عشر ألفت النهضة الحديثة قبساً من أضوائها
على هذا الكتاب فبحث عنه العلماء حتى اهتموا إلى أما كن وجوده .
وأعطوه جانباً من العناية فنشر وطبع في بلاد مختلفة : طبع في باريس خلال
سبع سنوات . أى ما بين سنة ١٨٨٣ م وسنة ١٨٨٩ م^(١) ؛ وطبع في كلكتة
سنة ١٨٨٧ م ؛ وطبع في مصر سنة ١٨٩٦ م ؛ ثم نقل^(٢) إلى الألمانية
وطبع في برلين ما بين سنة ١٨٩٤ ، سنة ١٨٩٨ م .

ولم نقف حتى الآن على كتاب آخر في نحو العربية أسبق من كتاب
سيويه بالرغم من الروايات التي تحاول اثبات مؤلف في النحو

(١) كان هذا الطبع بعناية المستشرق ديرنبورج .

(٢) كان هذا النقل بواسطة الدكتور ياهين .

لأبي الأسود الدؤلى . (١) ومؤلفين آخرين لعيسى بن عمر الثقفى . (٢) وهما الجامع والأكمال : كما لم نقف أيضا حتى الآن على كتاب آخر فى نحو العربية أوفى من كتاب سيويه .

وظروف تأليف هذا الكتاب تثير فى نفس الباحث كثيرا من التقدير ، ولكنه تقدير تصحبه الحيرة والعجب فقد ألف هذا الكتاب الضخم ولم يمحض على أوليات التفكير فى الأبحاث العلمية واللغوية عند العرب أكثر من مائة سنة : وقرن من الزمن ضئيل جدا فى حياة العلوم . وربما تزداد حيرتنا ويتضاعف عجبنا إذا ما قورنت ظروف تأليف كتاب سيويه بظروف تأليف أمثاله من الكتب اللغوية الأخرى عند الشعوب المثقفة ، التى أخذت من الحضارة الإنسانية ، ومن الرق العقلى ، بحظ وفير : بلغت اللغة اليونانية أرقى درجاتها من النمو والكمال حوالى القرن العاشر قبل الميلاد : وكانت أوائل الأبحاث اللغوية فيها خلال القرن الخامس قبل الميلاد : إذ نشأت على أبدى السوفسطائيين أمثال بروديكوس ، وبروتاغوراس . ولكن هذه الأبحاث فى نشأتها لم تكن تتجاوز أكثر من إشارات عابرة عن بعض الموضوعات العامة كالتذكير والتأنيب ، وكالامراء والجمع . وفى خلال القرن الرابع قبل الميلاد اتجه أرسطو [من سنة ٣٨٤ الى ٣٢٢ ق . م] ، بجانب عمرة الفلسفة ، إلى الأبحاث اللغوية لأمانه بأن إصلاح الأحكام العقلية متصل اتصالا وثيقا بإصلاح أداة التعبير وأن سلامة أحدهما متوقفة على سلامة الآخر . فتعهد هذه المحاولات السوفسطائية بشئ من الرعاية ، وبذل لها جانبا غير يسير من جهده الفكرى : ولكن أبحاثه فى هذا الميدان كانت بدورها تتجىء فى كثير من الأحيان عفوا وفى ثنايا آثاره الفلسفية والأدبية . واستمرت هذه المحاولات اللغوية أو النحوية تسير من عالم إلى آخر ، ومن مدرسة إلى أخرى حتى القرن الثانى بعد الميلاد ، حيث تعاون عدد كبير من علماء اليونانيين خلال هذه القرون العديدة فى النهوض بتلك

(١) الفهرست لابن النديم ص ٦١

(٢) نفس المرجع السابق .

الأبحاث . ولقد رأينا بعض هؤلاء العلماء . أثناء هذه الفترة الزمنية الطويلة .
يتفرد كل واحد منهم ببحث مسألة من المسائل النحوية أو اللغوية تعرف
باسم . وتتميز بطابعه . ومن هذا الشتات تكونت قواعد اللغة اليونانية .
فنجد مثلا - اريستوفان البيزنطي - (١) يضع في أوائل القرن الثاني
قبل الميلاد قاعدة القياس في اللغة . ثم نجد من بعده وفي نفس العصر أيضا
- أريستارك - الذي يقضى حياته في تهذيب قاعدة القياس اللغوي .
التي أسسها - اريستوفان - : ونجد كذلك في نفس العصر - كراتيس -
الذي يتخصص في وضع وتهذيب قاعدة الشواذ في اللغة .

وتستمر هذه الأبحاث تنمو مع الزمن ، ويقرب بعضها من بعض
حتى يجيء العالم اللغوي الكبير - ابو اللويوس - وابنه هيروديان -
من بعده (٢) فتجتمع الأبحاث اللغوية على أيديهما في كتاب واحد : وذلك
في خلال القرن الثاني بعد الميلاد . ومع ذلك فبعيد جدا أن يقارن
هذا الكتاب . الذي يعتبر نتيجة مجهود متواصل لعدد كبير من العلماء
في خلال ما يزيد عن سبعمائة سنة . بكتاب سيبيوس . أما اللغة اللاتينية فهي
بالنسبة لنشأة الأبحاث اللغوية فيها . وبالنسبة لتطور هذه الأبحاث ونموها
تعتبر أقل من ذلك بكثير . ولا سبيل مطلقا إلى مقارنتها بما حدث في اللغة
اليونانية فضلا عما حدث في اللغة العربية .

ويضاف إلى قائمة هذه الاعتبارات اعتبار آخر ليس من السهل
أن نغض العين عنه أو ألا ندخله في حسابنا ، ذلك أن سيبيوس ، كما يبدو .
لم يكن راضيا تمام الرضا عن صنيعة في هذا الكتاب بالرغم مما فيه
من غزارة المادة ، وشمول النظر ، وبالرغم كذلك مما ظهر له من مكانة

(١) قولي اريستوفان البيزنطي الاشراف على مكتبة جامعة الاسكندرية القديمة وهو
في الثانية والستين من عمره ؛ وكان ذلك في أوائل القرن الثاني قبل الميلاد .

(٢) أنظر تاريخ الأدب اليوناني لمولفييه : الفريد كروازيه وموريس كروازيه ص ٧٧٦
وم بعدها مسعة سبتمبر سنة ١٩٠٠ . Voir : Histoire de la litterature grecque par Alfred
Croiset et Maurice Croiset : page 776 et suivant. Septembre 1900 .

رفيعة في نفس العلماء . وكأنه كان يلمح فيه نقصا . ويود أن يضيف
إليه . ويهذب فيه . ويفصل القول في أبوابه حتى يصل به إلى الدرجة
التي يرضى فيها عن نفسه . ويتمناها لكتابه . ولنا على ذلك بعض الأدلة :

(أولا) خلو الكتاب من مقدمة تمهد له وتشرح أهدافه .

(ثانيا) خلوه من خاتمة توجز آراءه . وتعرض النتائج التي وصل إليها .

(ثالثا) وجود بعض العناوين التي تحتاج إلى شيء من الصقل والتغيير
لكي تنطبق تماما على المادة العلمية التي ذكرت تحتها .

(رابعا) إهمال السد لبعض الشواهد والآراء . بينما يزداد الحرص
بالنسبة للبعض الآخر في حين أنه لو عكس لكان الخطب أيسر .

(خامسا) وجود ما يشبه الخلط في ترتيب أبوابه ؛ مثال ذلك حديث
سيبويه عن القسم وحروفه بين حديثه عن التصغير من ناحية . وحديثه
عن نوى التوكيد من ناحية أخرى ؛ وهذان البحثان في الجزء الخاص
بالأبحاث الصرفية . التي لا علاقة لها مطلقا بالقسم ولا بحروفه . وكان الأولى
أن يوضع بحث القسم ضمن الأبحاث النحوية . التي تستغرق الجزء الأول
من هذا الكتاب .

(سادسا) وجود ما يشبه التكرار ؛ مثال ذلك ما نجده في الباب
الثالث من الجزء الأول حيث يتحدث عن المسند والمسند إليه فيذكر المبتدا
والخبر وما يتصل بهما من أحكام . ويورد مجموعة من الأمثلة والشواهد
على ذلك . ثم نمضي معه قدما في الأبواب الأخرى حتى نصل إلى الباب
الثاني والثلاثين بعد المائة من نفس الجزء فتجد بابا آخر تحت عنوان
« الابتداء » ؛ وهنا يكاد يعيد سيبويه ما ذكره سلفا عن المبتدا والخبر
وما يتصل بهما من أحكام ؛ وكأنه نسي ما ذكره في الباب الثالث خاصا
بالمبتدا والخبر .

وما لنا نذهب بعيدا متلمسين الأدلة من محتويات هذه الأبحاث
وقد ترك سيبويه هذه الأبحاث في شكل مسودات دون أن يعنون لها .
أو يضع لهذا الكتاب اسما يشير إليها ، أو يدل عليها ؟

ولنا أن نتساءل بعد ذلك ، ماذا كان يمكن أن يصل إليه هذا الكتاب لو أتاحت الفرصة لسيوييه موضعه في الصورة التي ترضى عنها نفسه ، وهو ، كما نعرف ، لا يزال يعتبر في نظر علماء الشرق أجل سفر في الأبحاث اللغوية جميعا ، كما يعتبر في نظر علماء الغرب أيضا أو في كتاب في النحو على الإطلاق ؟

ويكاد هذا يعيد إلى ذاكرتنا ما حدث لفرجيل ، شاعر اللاتينية الكبير ، في أواخر القرن الأول قبل الميلاد^(١) ؛ فقد طلب وهو على سرير الموت أن تجمع له مسودات ديوانه ، الإنيادة ، ثم أبدى رغبته في أن تحرق لأنه لم يستطع أن يهذبها ، ويصقلها ، ويضعها في الصورة الكاملة التي كان يتمناها ، وحينما لم يمكن من ذلك أمام عينيه أوصى بأحراقها بعد موته ؛ ولكن أوغسطس رفض أن ينفذ هذه الوصية ، وبدل أن يعدمها أوصى هو من جانبه أن تجمع ونشر كما هي بالرغم من وجود سبعة وخمسين بيتا من الشعر لم يكمل نظمها بعد ؛ ومع ذلك فلا يزال هذا الديوان يعتبر أجل أثر في الأدب اللاتيني حتى اليوم^(٢) .

إننا حينما قلنا منذ قليل إن كتاب سيوييه يعتبر أجل سفر في الأبحاث اللغوية لم نكون متحيزين لهذا الكتاب ، ولا متجننين على الحقيقة ، فهو في الواقع موسوعة هائلة لكل المعارف التي تتصل باللغة كوسيلة للتفاهم وأداة للتعبير ، وسجل حافل بكل ما كان يدور في ذلك العصر من أبحاث ودراسات ، وصورة صادقة للحياة العقلية التي امتزجت فيها عناصر متعددة متباينة من سائر الأجناس ومن سائر الثقافات .

(١) ولد فرجيل في سنة ٧٠ ق.م ؛ وفي سنة ١٩ ق.م نفذ رغبته القديمة في زيارة الشرق ، اليونان وآسيا ، وحينما وصل إلى - ميفارا ، مدينة يونانية قرب بوغر - كوراشيا أصيب بضربة شمس عدا أثرها إلى إيطاليا ولم يكده يصل إلى برانديزي - حتى اشتدت عليه وطأة المرض فأت هناك في نفس السنة .

(٢) Voir : Histoire de la littérature latine par J. Humbert : page 176 - (٢)

202. Paris 1935

إننا نظلم هذا الكتاب حينما نعتبره كتابا في النحو فقط . كما أننا نظلم
النحو نفسه حينما نفهمه بذلك المعنى الضيق الذي يتعارف عليه الناس في عصرنا
هذا . ونصوره بتلك الصورة المشوهة الجافة التي تخيف الطلاب وتنفر
الدارسين : تلك الصورة التي بدأت تتمثل في الأذهان ، وتدور في خلد
المثقفين منذ أخذت تنفصل علوم اللغة بعضها عن بعض . ويتخصص
في كل علم فريق من العلماء يدرسون مسائله . ويستنبطون مافيه من ضوابط
وقواعد .

كتاب سيبويه إذن يمثل النحو في شبابه الزاهر ، ورويه لنا في صورته
الخصبة الأولى : فهو يضم إلى جانب النحو كل ماله صلة باللغة . وفيه أبحاث
في الأصوات وفي طبيعتها . وفيه أبحاث في الصرف وفي الاشتقاق . وفيه
أبحاث في المعاني والبيان والبديع . وفيه أبحاث في الأدب وفي النقد الأدبي .
وفيهِ أبحاث في الرواية والسند ، وفيهِ أبحاث في القراءات وفي التجويد .
وفيهِ أبحاث في فقه اللغة . وفيهِ أبحاث في موسيقى اللغة وفي العروض .
وفيهِ أبحاث في لهجات العرب وما يترتب على اختلافها من مذاهب وآراء .

كتاب سيبويه إذن أشبه شيء بالنبع الغزير ، وكل مانثا من حوله
ومن بعده من علوم لغوية يشبه الروافد التي تستمد منه مياهها لتسير فيما رسمه
لها العلماء من اتجاهات : فهو مستودع كبير للتراكيب العربية . والاصطلاحات
اللغوية . والشواهد الأدبية . وكثر عظيم للأمثلة النحوية والصرفية يجد فيه علماء
النحو والصرف قديما وحديثا ما هم في حاجة اليه لشرح قواعدهم ، والاستدلال
على ما يقررون .

واليكم الآن بعض التفصيلات التي تصور جانبها من ثروة هذا الكتاب
العلمية . والتي تلقى في نفس الوقت ضوءا على هذه الأحكام المجملّة العامة
التي ذكرناها : وعليكم أنتم بعد ذلك تقدير ما يمتاز به هذا الكتاب . وما يستحقه
من مكانة بين سائر الكتب اللغوية الأخرى .

هناك ثمانمائة وثمانية وخمسون رأيا لأئمة النحاة السابقين أمثال الخليل بن أحمد ،
ويونس بن حبيب ، وأبو الخطاب الأحمش ، وأبو عمرو بن العلاء .

وعيسى بن عمر الثقفي ، وأبو زيد الأنصاري . وهذه ، كما نرى ، ثروة علمية لا توجد في أى كتب آخر . ومادة خصبة للدارسين من طلاب الماجستير والدكتوراه .

وهناك ألف وخسون بيتا من الشعر العربي الصحيح ، وذلك وفق إحصائية قام بها الجرمي . غير أن الإحصائية الأخيرة في طبعة الكتاب الأوروبية تبين أن الشواهد الشعرية تبلغ ألفا وواحد وستين بيتا من الشعر العربي . لم يشك عالم في صحتها . كما لم يتردد نحوي في الاستشهاد بها . وهذه بدورها تعتبر مادة غزيرة لدارسي الأدب لعربى القديم . وما يصوره ذلك الأدب من حياة اجتماعية جاهلية .

وهناك ثلاثمائة وأربع وسبعون آية قرآنية يصور اختيارها في مواظنها من الكتاب ما كان يلزم سيويه من التوفيق العجيب في ضرب الأمثال وبراعة الاستشهاد .

وهناك بعد ذلك عدد لا يكاد نحصى من الأمثلة التي اصطنعها سيويه لنفسه كي يشرح بها قواعده أو يقيسها على غيرها من الشواهد العربية . ونستطيع أن نجد ضد ذلك كله ممثلا تمثيلا كاملا في كتب النحو والصرف والبلاغة التي الفت من بعده .

وهناك مسألة أخيرة . ولكنها جذيرة بالظفر . قد أثارت كثيرا من الجدل بين العلماء والباحثين . ذلك أن الكتاب على غزارة مادته . وكثرة ما فيه من شواهد وأمثلة لم يستشهد بحديث واحد من أحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم . فكيف أغفل سيويه هذا الميدان الواسع من ميادين اللغة ؟ وما هي الأسباب التي دعت به إلى أن يهمل الاستشهاد بالأحاديث فلم يكن موقفه منها كوقفه من الشعر العربي والآيات القرآنية ؟

ومما يدل على أن سيويه كان يصر على هذا . ويتبع فيه منهجا واضحا وخطة مرسومة هو أنه أعاد الاستشهاد بما يقرب من خمسين آية قرآنية في مواضع مختلفة من الكتاب . ولم يكتف في كثير من الأحيان بالاعادة

مرة واحدة أو مرتين اثنتين . بل أعاد بعضها ثلاث مرات وأربع مرات : ومع ذلك لم يخطر بباله أن يعرج مرة واحدة على الأحاديث ليستشهد بواحد منها .

تفسير هذه الظاهرة ، كما نتصور . هو أن سيبويه لم يكن كبير الثقة في رواية المحدثين . كما كان عظيم الثقة في رواية الشعر وفي الآيات القرآنية من حيث الدقة والعناية بالنسبة للنص . إذ أن للشعر من الموسيقى اللفظية ما يعين على حفظه مضبوطا . وللقرآن كذلك من العناية الفائقة والاهتمام الزائد ما لم يسمح بتسرب أدنى شك إلى ضبطه . أما الحديث فلم يتوفر له مثل ذلك . يضاف إلى هذا أن الرواية بالمعنى قد صحت فيه . واستساعها أكثر من العلماء ولكي يجنب سيبويه كتابه ذلك الجدل الذي لا طائل تحته نعتقد أنه اكتفى بالاستشهاد من الشعر العربي . ومن الآيات القرآنية . وفي ذلك دليل بين على مبلغ ما كان يلزم سيبويه من الدقة ، والتحري ، والبعد عن مواطن الريبة العلمية .

ولو أننا أخذنا بعين الاعتبار ما في هذا الكتاب من مادة غزيرة واسعة . ومن نظرات عميقة فاحصة . ومن إحاطة شاملة لكل الأبحاث اللغوية التي تشمل اللفظ والمعنى بأوسع ما يتصور منهما كان من السهل علينا أن ندرك مبلغ الجهد الذي بذله سيبويه في استقصاء مادة كتابه وجمعها . ومقدار الوقت الذي قضاه في تصنيف هذه المادة وتهذيبها . ولقد كان ذلك كله مدعاة لأن يشك فريق من الناس (١) في أن هذا الكتاب من عمل سيبويه وحده . ومن نتيجة مجهوده الخاص . حتى لقد ذهب العلو بعض هؤلاء الناس إلى حد القول بأن مجهود سيبويه في هذا الكتاب يعتبر أقل من مجهود أي فرد آخر من العلماء المعاصرين أو السابقين الذين تعاونوا في تأليفه .

لم يكد يعرف كتاب سيبويه بعد وفاته حتى أخذ الناس يجدون في البحث عنه في كل مكان . وانكب عليه العلماء يدرسون مسائله ويتفهمون أبوابه

(١) أنظر « أخبار سيبويه » في الفهرست لابن النديم ص ٧٦ ٤ وأنظر كذلك « سيبويه

إمام النحاة » للأستاذ علي النجدي قاصف ص ١٢٨

وفصوله . ويشرحون شواهد وأمثله . ويستنبطون قواعده وأحكامه .
ولم يمس وقت طويل حتى أصبح هذا الكتاب مشاعا بين العلماء جميعا .
ومرجعا لكل الدارسين في البلاد الإسلامية شرقا وغربا . ذاع اسم الكتاب
إذن في جميع الأقطار التي لها صلة بالحضارة العربية . وارتفعت بواسطته مكانة
البصرة من بين سائر العواصم العلمية إذ ذاك .

وإذا كانت الكوفة أقل هذه العواصم اهتماما بخدمة كتاب سيويه .
والتأليف حول موضوعاته . فإن ذلك لما هو معروف من المنافسة العلمية
الشديدة بين مدرسة البصرة ومدرسة الكوفة : وآية ذلك ماحدث بين سيويه
والكسائي من مناظرة نحوية في بغداد على يد يحيى بن خالد البرمكي في مسألة
«العقرب»^(١) المعروفة عند علماء النحو واللغة على السواء . وعجيب أننا لم نجد
فيما اطلعنا ، بحثا واحدا ألفه نحويو الكوفة حول كتاب سيويه ، ومع ذلك
فما لا شك فيه أن الكوفيين قد استخدموه بعد أن حصلوا عليه . واستنسخوا
منه عدة نسخ ، وانتفعوا بما فيه من معارف أجل انتفاع .

وهذا السبب نفسه يوضح لنا كيف كان أشد النقد الذي يوجه إلى الكتاب
وإلى صاحبه صادرا عن الكوفيين .

ولقد حاولنا عمل احصائية في المراجع العربية الأصيلة لمشاهير العلماء
الذين اهتموا اهتماما خاصا بكتاب سيويه فدرسوه دراسة مستفيضة .
وفهموا مسائله فهما عميقا . وفتنوا بما فيه من معارف . ثم كتبوا عنه
شارحين لنصوصه تارة . ومعلقين عليها تارة أخرى . ومستنبطين لما فيه
من قواعد طورا . ومخلصين لتلك القواعد طورا آخر . فوجدنا أن عدد
أولئك العلماء يقرب من المائة في سائر الأقطار العربية المختلفة . ولعل أهم
هذه الأقطار هي بيئة الأندلس والمغرب الأقصى . إذ وجد هناك ما يزيد
على الأربعين عالما .

(١) وردت قصة هذه المناظرة في مراجع عديدة منها طبقات الزبيدي ص ٤٩ ، ٤١ ،
وابناء الرواه ج ٢ . ص ٣٤٨ ، وتاريخ بغداد ج ١٢ . ص ١٩٨ : والفهرست لابن النديم
ص ٧٦ ، ٧٧ . واقصة معروفة متداولة مشهورة : وقد جمع شتاتها ولخصها وعبق عليها
صاحب كتاب «سيويه امام النعاه» المتقدم ذكره ص ١٠٠ - ١٠٨

على أن من بين هؤلاء العلماء من لم يكتب بتأليف كتاب واحد في نفس الموضوع ؛ بل تجاوز ذلك إلى جمع من الكتب كلها تدور حول كتاب سيبويه لتوضيح ما عمص فيه . وشرح ما أعلق فهمه منه . ولنضرب لذلك مثلاً المبرد^(١) . الذي بدأ قراءة كتاب سيبويه قراءة علمية على الجرمي ، ثم ختمه على المازني . وبعد أن حلل أحكامه . وألم بمسائله . وأحاط بما فيه اتخذ موضوعاً لأبحاثه وتأليفاته . فألف خمسة كتب مختلفة هي : كتاب المدخل إلى سيبويه . كتاب الرد على سيبويه . كتاب الزيادة المنتزعة من سيبويه . كتاب شرح شواهد كتاب سيبويه . وأخيراً كتاب معنى كتاب سيبويه ، ونجد كذلك محمد بن علي بن اسماعيل المكنى بأبي بكر . وهو من أهل العسكر . يؤلف كتابين في نفس الموضوع . أحدهما شرح كتاب سيبويه ، والثاني شرح شواهد كتاب سيبويه^(٢) .

وهناك أيضاً أبو الحسن علي بن عيسى بن علي بن عبد الله النحوي ، الذي ألف بدوره ثلاثة كتب حول كتاب سيبويه . ثم كتاباً رابعاً خصصه لشرح كتاب المدخل إلى سيبويه . الذي ألفه المبرد . والذي ذكرناه منذ قليل . وهاهي ذي كتبه الأربعة^(٣) : كتاب شرح سيبويه . كتاب أغراض كتاب سيبويه . كتاب المسائل المفردة من كتاب سيبويه . وأخيراً كتاب شرح المدخل للمبرد .

من ذلك نرى ، من ناحية ، مبلغ اهتمام العلماء بكتاب سيبويه ، وحرصهم على ما فيه من مادة علمية ، ومن ناحية أخرى ، مدى ما أحدثه هذا الكتاب من ثورة عقلية في مختلف البلاد الإسلامية .

والظاهرة العجيبة هنا . والجديرة منا بالنظر والاهتمام هي أن أكثر من تسعين في المائة من العلماء الذين درسوا كتاب سيبويه . واهتموا

(١) الفهرست لابن النديم ص ٨٧ - ٨٨

(٢) الفهرست ص ٨٩

(٣) الفهرست ص ٩٤ - ٩٥

بالتأليف حول مشاكله وموضوعاته . كانوا ، كما يتضح من موقفهم . يعتقدون أن النحو قد انتهى إلى سيبويه . وأنهم في شبه يأس من أن يأتوا بجديد فيه بعد كتاب سيبويه . فانصرفوا إلى تفسير غريبه . وشرح شواهد و أمثاله . والتعليق على ما فيه من معارف وأحكام . ولقد استطعنا أن نحصى في خلال نحو قرن من الزمن بعد وفاة سيبويه ما يزيد على العشرين كتابا كلها تعالج كتاب سيبويه (١) . ومعنى هذا أنه في خلال القرن التالي مباشرة لظهور كتاب سيبويه كان يظهر في أفق الثقافة العربية بمعدل كل خمس سنوات فقط كتاب كبير يتناول ناحية من نواحي كتاب سيبويه .

ولقد بلغ حرص هؤلاء العلماء على كتاب سيبويه . وتمسكهم بمبادئه وأحكامه درجة لا يكاد يتصورها من لم يكن ملما بنواحي الثقافة العربية . وعلى الخصوص بمبلغ الجهد العنيف الذي بذله العلماء في الأبحاث اللغوية منها . فقد اندفع هذا البعض إلى حفظ نص الكتاب عن ظهر قلب . كما كانوا يحفظون نصوص القرآن سواء بسواء . وهذا . كما نعلم . صعب المنال ؛ إذ أن الكتاب يحتوى على سبعمائة وعشرين فصلا قد سجلت في ألف صفحة من القطع الكبير .

ولم نجد حتى الآن . فيما درسناه واطلعنا عليه من آثار عقلية أو فكرية في الحضارات المختلفة شرقية كانت أم غربية . قديمة كانت أم حديثة . كتابا قد حظى بمثل ذلك من العناية والاهتمام . والحفظ عن ظهر قلب — وهذا بطبيعة الحال فيما عدا الكتب السماوية — سوى كتابين اثنين : أحدهما الأبيياده للشاعر اللاتيني فيرجيل ؛ والثاني كتاب سيبويه .

وهناك . حتى في هذا التشابه . ما يميز كتاب سيبويه ويرفع من شأنه . إذ أن مصدر العناية بين الكتابين مختلف تمام الاختلاف . فقد بدأت العناية

(١) كان أساسا في هذه الإحصائية كتب طبقات النحاة العديدة المختلفة كجنية الرعاة ، وكشف الظنون ، وانباء الرواه ، وعلى الخصوص كتاب الفهرست لابن النديم حيث كتب فصلا هاما عن النحو ومن وضع فيه ، من ص ٦٠ إلى ٨٩ ثم اتبعه بفصل آخر عن العلماء البصريين من ص ٨٩ إلى ٩٥

بكتاب فيرجيل متأخرة في خلال العصور الوسطى . وذلك حينما فهم بعض
المسيحيين من إشارة وردت فيه التنبؤ بمولد المسيح عليه السلام . ومنذ ذلك
التاريخ حظى هذا الديوان من الشعر بشيء من القداسة . وانكب عليه
رجال الأدب نوحى من أئمة الدين يخطون نصوصه . ويوصون الدارسين
بمخفظها .

أما كتاب سيبويه فقد بدأت العناية به مبكرة . ولم يكن لهذه العناية
من أسباب سوى ما فيه من مادة علمية عزيزة . وما يحققه للدارسين
من نفع عظيم .

وطريقة سيبويه في عرض مادته طريقة أولية بسيطة تتمشى مع طبيعة
العلوم في نشأتها . وحالة التأليف في أولياته . ولكنها مع هذه البساطة
أو السذاجة يكاد المرء . حين يفكر فيها قليلا . يلمح من خلالها معالم طرق
التربية الحديثة في التعليم . فهو لا يعرض على الطلاب الأحكام اللغوية
الجردة ولا القواعد النحوية المطلقة . فيضيف بذلك إلى صعوبة المادة اللغوية
صعوبة أخرى أشبه بصعوبة الفلسفة حين تتعرض للبحث في التجريد
والتجردات . ولكنه يعرض المادة اللغوية أولا عرضا وافيا . ثم يناقشها
من نواحيها اللغوية مناقشة هادئة تشبه ما كان يصنعه فلاسفة الأعريق
القدماء في تعليمهم حينما ينهجون منهج الحوار . فتراه إذن يعرض مجموعة
كبيرة من الأمثلة . والشواهد كنماذج لغوية ثم يشرح معناها . ويفصل
القول فيها محملا أصل تركيبها وكاشفا عما يرمى إليه من وراء ذكرها .
وأخيرا يصل بالقارئ حينما إلى استنباط القواعد وذكر الأحكام . وحينما آخر
يكتفى بأن يهتدى له الطريق . ويعدّه بوسائل الاستنتاج . ثم يترك له الفرصة
بعد ذلك لكي يستنبط هو ما يمكن استنباطه من ضوابط وأحكام وقوانين .
وربما نراه في بعض الأحيان يلجأ إلى طريقة أخرى . ولكنها من نفس
المهيج . فبدل أن يبدأ بالتفصيل في ذكر الأمثلة والشواهد ثم ينتهي
بالأجمال في استنتاج الأحكام والقواعد . نجده يبدأ بالأجمال فيذكر أقسام
الباب أولا . ثم ينتهي بالتفصيل حيث يذكر الأمثلة ويتناولها بالشرح
والتعليق .

ويبدو لنا ، ونحن نقرأ بأمعان كتاب سيوييه ، ونستعرض طرقه ومناهجه في التعليم ، أن النحو في دراسته لكي يخرج من هذا الأطار التجريدى البغيض ، ولكي يدرس في هذا العصر الدراسة المثمرة ، ينبغي ، وليس في ذلك من عيب ، أن نعود به إلى الوراء ونطبق ، من حيث المبادئ العامة فقط . نفس الطريقة التي استعملها كتاب سيوييه ؛ إذ أن الأبحاث اللغوية لا بد لها أولاً من المادة اللغوية الصحيحة . كما أن النحو لا بد له من أن يتناول تركيب الجملة بأسرها . لا أن يقف عند النظر في أواخر الكلمات فقط .

وتعالوا بنا الآن نستعرض سوياً بعض نصوص من هذا الكتاب لكي نرى معاً قليلاً من النماذج التي تلقى ضوءاً على منهج سيوييه . ولكي تكون لدينا بعد ذلك صورة حية عن هذه الأفكار والمعاني التي ذكرناها بصدده منذ قليل :

يقول سيوييه في الباب السادس من الجزء الأول : « هذا باب الاستقامة من الكلام والإحالة » - فلهذا مستقيم حسن . ومحال . ومستقيم كذب . ومستقيم قبيح ، وما هو محال كذب . فأما المستقيم فقولك أتيتك أمس وسأتيتك غداً ؛ وأما المحال فأن تنقض أول كلامك بآخره فتقول أتيتك غداً وسأتيتك أمس . وأما المستقيم الكذب فقولك حملت الحبل وشربت ماء البحر ونحوه ؛ وأما المستقيم القبيح فأن تضع اللفظ في غير موضعه نحو قولك قد زيداً رأيت . وكى زيد يأتيتك وأشياء هذا ؛ وأما المحال الكذب فأن تقول سوف أشرب ماء البحر أمس . »

ويلاحظ القارئ لهذه الفقرات أن الصلة تكاد تكون ممتودة بين ما جاء في هذا الباب من كتاب سيوييه وبين ما هو متعارف عليه من الموضوعات النحوية التي تدرس في كتب النحو الآن ؛ فقد عرفنا ولا نزال نسمع من كثير من النحاة المعاصرين أن موضوع علم النحو البحث في بنية الكلمة وشكل أواخرها وإذن فمعاني الحمل ومفهوم التراكيب اللغوية . والصلة بين أجزاء الجملة الواحدة وما يمكن أن يراد منها ، كل ذلك لا يدخل ضمن نطاق الدراسة

النحوية وفق ماسار عليه العلماء بعد أن شققوا المعارف اللغوية وخصصوا لكل ميدان من ميادينها بحثا خاصا وعلميا مستقلا . ومن هنا يظهر الفرق بين الأبحاث اللغوية في كتاب سيبويه وبين ما تعارف عليه العلماء في العصور المتأخرة بعد أن انفصلت هذه العلوم اللغوية بعضها عن بعض واستقل كل علم منها بموضوع خاص .

ولقد وجد علماء البلاغة في هذا الباب نفسه مادة قيمة لدراساتهم البلاغية ولأبحاثهم في هذا العلم . وهاهو ذا ابن سنان الخفاجي يستغل مادة هذا الباب في كتابه سر^(١) الفصاحة . وهو من الأبحاث البلاغية الخالصة . فيبين صلة اللفظ بالمعنى . ثم يتناول مفهوم المعاني من حيث الصدق والكذب والاستحالة والأمكان .

ويقول سيبويه أيضا في الباب الثاني والأربعين من الجزء الأول :

« هذا باب استعمال الفعل في اللفظ لا في المعنى لاتساعهم في الكلام والأيجاز والاختصار » فمن ذلك أن تقول على قول السائل كم صيدَ عليه . وكم غير طرف لما ذكرت لك في الاتساع والايجاز فتقول صيدَ عليه يومان وإنما المعنى صيدَ عليه الوحش في يومين ولكنه اتسع واختصر ...

[ثم يمضي هنا سيبويه في ضرب الأمثلة العديدة وشرحها على هذا النمط ليشرح وجهة نظره في أمثال هذا التركيب حتى يقول] ، ومن ذلك أن يقول كم ضربَ به فتقول ضرب به ضربتان وضرب به ضرب كثير . ومما جاء على اتساع الكلام والاختصار قوله تعالى وأسأب القرية التي كنا فيها والمعر التي اقبلنا فيها . إنما يريد أهل القرية فاختصر وعمل الفعل في القرية كما كان عاملا في الأهل لو كان هاهنا . ومثله بل مكر الليل والنهار وإنما المعنى بل مكرهم في الليل والنهار وقال تعالى ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر إنما هو ولكن البر بر من آمن بالله . ومثله في الاتساع قوله عز وجل ومثل

الدين كفروا كمثل الذى ينطق بما لا يسمع إلا دعاء ونداء فلم يستبها ، بما ينطق
وإنما استبها بالمنعوق به وإنما المعنى مثكم ومثل الذين كفروا كمثل الناقق
والمنعوق به الذى لا يسمع . ولكنه جاء على سعة كلامه والإيجاز لعلم مخاطب
بالمعنى . ومثل ذلك من كلامهم بـو فلان بطؤهم الطريق وإنما بطؤهم أهل
الطريق الخ »

وليس من الصعب أن يلاحظ القارئ هنا أيضا الاتجاه الخاص في هذا
الباب . فالمشكلة التى تتمثل أمام سيبويه هنا ليست مشكلة بنية الكلمات .
ولا مشكلة ما يعترى أواخرها من الحركات المختلفة . وإنما هى مشكلة حذف
بعض الكلمات من التركيب اللغوية اختصارا فى الكلام واكتفاء بدلالة البعض
الآخر عنها . وهذا ضرب من ضرور الأساليب البلاغية . وميدان من تلك
الميادين التى تتجلى فيها عبقرية اللغة ، ويتضح من خلالها لون من ألوان فسفتها
ومن أجل ذلك قد أصبح هذا البحث من كتاب سيبويه فيما بعد مصدرا هاما
من مصادر عبد القاهر الجرجاني فاستغنى استغلالا واسعا فى كتابه أسرار (١)
البلاغة .

ولم يكتف الجرجاني بمفهوم هذا البحث ليكتب عن إيجاز فى اللغة ويشرح
طرق استعماله المختلفة . بل إنه أخذ كثيرا من نفس الشواهد التى ذكرها
سيبويه . وسحبها نصها ليبين بواسطتها أنواع الإيجاز . وليصل من وراء ذلك
إلى سر من أسرار البلاغة فى القول .

وننتقل الآن إلى باب آخر من أبواب كتاب سيبويه . وهو الباب الرابع
والسبعون من الجزء الأول أيضا حيث يقول :

« هذا باب ذكر معنى لبيك وسعديك وما اشتقا منه » وإنما ذكر

(١) انظر أسرار البلاغة « فصل فى الحذف والزيادة وهل هما من الإيجاز أم لا »
ص ٣٦٢ - ٣٦٨ ؛ طبعة ثالثة بمطبعة الحلبي مع تعليق الأستاذ محمد رشيد رضا ؛ ثم اقرأ أيضا
الفصول الأربعة السابقة لهذا الفصل فى نفس الطبعة من ص ٣١٦ إلى ٣٢٢

لِيُبَيِّنَ لَكَ وَجْهَ نَصْبِهِ كَمَا ذَكَرَ مَعْنَى سُبْحَانَ . حدثنا أَبُو الْخَطَّابِ (١) أَنَّهُ يَقَالُ
لِلرَّجُلِ الْمَدَاوِمِ عَلَى الشَّيْءِ لَا يَفَارِقُهُ . وَلَا يَقْلَعُ عَنْهُ قَدْ أَلْبَ فَلَانٌ عَلَى كَذَا وَكَذَا
وَيَقَالُ قَدْ أَسْعَدَ فَلَانٌ فَلَانًا عَلَى أَمْرِهِ وَسَاعَدَهُ وَالْإِلْبَابُ وَالْمُسَاعَدَةُ دَنُوٌّ وَمَتَابَعُهُ
إِذَا أَلْبَ عَلَى الشَّيْءِ فَهُوَ لَا يَفَارِقُهُ وَإِذَا أَسْعَدَهُ فَقَدْ تَابَعَهُ فَكَأَنَّهُ إِذَا قَالَ الرَّجُلُ
لِلرَّجُلِ يَا فَلَانُ فَقَالَ لَبَّيْكَ وَسَعْدِيكَ فَقَدْ قَالَ قَرِيبًا مِنْكَ وَمَتَابَعَةً لَكَ فَهَذَا تَمْثِيلٌ
وَإِنْ كَانَ لَا يَسْتَعْمَلُ فِي الْكَلَامِ كَمَا كَانَ بَرَاءَةُ اللَّهِ تَمْثِيلًا لِسُبْحَانَ اللَّهِ وَلَمْ
يُسْتَعْمَلْ ، وَكَذَلِكَ إِذَا قَالَ لِبَيْتِكَ وَسَعْدِيكَ يَعْنِي بِذَلِكَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ كَأَنَّهُ
يَقُولُ أَيُّ رَبِّ لَا أَنَا عِنْدَكَ فِي شَيْءٍ تَأْمُرُنِي بِهِ فَاذَا فَعَلَ ذَلِكَ فَقَدْ تَقَرَّبَ إِلَى اللَّهِ
بِهَوَاهُ وَأَمَّا قَوْلُهُ وَسَعْدِيكَ فَكَأَنَّهُ يَقُولُ أَنَا مُتَابِعُ أَمْرِكَ وَأَوْلِيَاءُكَ غَيْرُ مُخَالَفٍ
فَاذَا فَعَلَ ذَلِكَ فَقَدْ تَابَعَ وَأَطَاعَ وَطَاوَعَ ... » وَهَكَذَا يَمْضِي سَيَبُوهُ فِي عَرْضِ
مَجْمُوعَةٍ مِنَ الْأَمْثَلَةِ شَارِحًا لَهَا . وَمَعْلَلًا لَصِغِهَا . وَمُبَيِّنًا وَجْهَ نَظَرِهِ فِيهَا .
وَالْقَادِرُ مِنَ النَّحْوِ . الَّذِي يَبْدُو فِي هَذَا الْبَابِ وَفِي نَظَرِ النِّحَاةِ الْمُتَأَخِّرِينَ .
ضَمِيلٌ جَدًّا إِذَا مَا قِيسَ بِشَرْحِ التَّرَاكِيِبِ اللَّغَوِيَّةِ وَالتَّحْلِيلِ الدَّقِيقِ لَهَا . عَلَى أَنَّهَا
حِينَ نَحْمَعُ النَّظَرَ فِيهَا تَنَاوَلَهُ سَيَبُوهُ مِنَ الْبَحْثِ الْاَلْغَوِيِّ خِلَالِ هَذَا الْبَابِ وَحْدَهُ
نَجِدُ أَنَّ الْمُؤَلِّفَ يَنْفِذُ إِلَى أَعْمَاقِ اللُّغَةِ وَيُبَيِّنُ فِلْسَفَةَ التَّرَاكِيِبِ ، وَمِنْ أَجْلِ ذَلِكَ
رَأَيْنَا الثَّعَالِيَّ يَقْتَبِسُ مِنْ هَذَا الْبَابِ وَمِنْ أَمْثَالِهِ فِي الْكِتَابِ بَعْضَ الْمَوْضُوعَاتِ
لِيُؤَلِّفَ مِنْهَا مَادَّةَ كِتَابِيهِ : فَهِنَّ اللُّغَةَ ، وَسِرَّ الْعَرَبِيَّةِ : كَمَا رَأَيْنَا الْاَلْغَوِيَّ الْفِيلْسُوفَ
ابْنَ جَنِّي ، يَعْتَمِدُ عَلَى أَمْثَالِ هَذَا الْبَحْثِ عِنْدَ سَيَبُوهِ لِيُخْرِجَ لِلنَّاسِ أَجْنَاةَ
الْلُّغَوِيَّةِ الْفِلْسُفِيَّةِ ، وَخُصُوصًا مَا جَاءَ مِنْهَا فِي كِتَابِهِ « سِرُّ صِنَاعَةِ الْأَعْرَابِ » .

وَهُنَاكَ غَيْرُ هَذَا وَذَلِكَ أَبْوَابٌ أُخْرَى فِي الْكِتَابِ تَبَيَّنَ بَوْضُوحُ إِلَى أَيِّ حَدٍّ
قَدْ اعْتَمَدَ عَلَيْهَا عِلْمَاءُ الْأَصُولِ . وَالْقِرَاءَاتِ . وَالْعُرُوضِ لِكَيْ يَتَّخِذُوا
مِنْهَا بِدَوْرَهُمْ مَادَّةً لَأَبْحَاثِهِمُ الْخَاصَّةَ فِي هَذِهِ الْعُلُومِ .

عَلَى أَنَّ هَذَا الْكِتَابَ . كَغَيْرِهِ مِنَ الْكُتُبِ الْاَلْخْرَى . لَا يُمْكِنُ أَنْ يَسْلَمَ
مِنَ النِّقْدِ ، كَمَا لَا يُمْكِنُ أَنْ يَخْلُو مِنَ الْهَفَوَاتِ . بَلْ لَعَلَّهُ مِنْ أَكْثَرِ الْكُتُبِ تَعَرُّضًا

(١) كَلَّمَا ذَكَرَ سَيَبُوهُ فِي كِتَابِهِ هَذِهِ الْكُتُبَ - حَدَّثَنَا أَبُو الْخَطَّابِ - يَقْصِدُ الْأَحْفَشَ الْأَكْبَرَ
وَهُوَ أَحَدُ الْأَحْفَاشَةِ الثَّلَاثَةِ الْمَشْهُورِينَ فَهَنَّاكَ الْأَوْسَطَ وَالْأَصْفَرَ نَظَرُ نَفِيَّةٍ رَعَاهُ ص ٤٣٦

للتقد ؛ وهذا في نظرنا يعتبر دليلا غير مباشر على مكانة هذا الكتاب ومبلغ
ما حظى به من عناية العلماء واهتمامهم . ومن الانصاف أن نقرر أن ما في هذا
الكتاب من هفوات ينبغي ألا ننظر إليها مجردة لنصدر أحكامنا عليها ؛
بل يجمل بنا أن نضعها بجانب ما هالك من حسنات ليكون الحكم صادقا نزيها .

نقدوه من ناحية الشكل كما نقدوه من ناحية الموضوع ؛ فقالوا
إن الكتاب ليس من عمل سيبويه وحده وأن هناك ما يزيد على الأربعين
عالما قد اشتركوا في وضعه . بل قد ذهب بعضهم إلى حد المغالاة
فقال إن مجهود سيبويه في هذا الكتاب يعتبر أقل من مجهود أى شخص آخر .
وقالوا كذلك إن الكتاب يحتوى على كثير من الخلط وسوء الترتيب .
والذى يعنيننا من هذين الشقين من النقد إنما هو الشق الثانى ؛ ويبدو
أن الدافع اليه هو أن النقد حينما حرروا آراءهم في هذا قد نسوا أو تناسوا
أن هذا الكتاب يعتبر أول موسوعة عربية تجمع المعارف اللغوية في شتى
نواحيها محاولة من حين إلى آخر أن تشرح ما غمض ، وتبين ما استعلق .
وتعمل ما دق ، وتحلل ما تعقد ، وجل ذلك في رأينا من عمل شخص
واحد . هو سيبويه ؛ وأما ما يمكن أن ينسب إلى الآخرين من العلماء
في هذا العمل الضخم فهو ثانوى ضئيل لا يعدو أن يكون إضافات بسيطة
قصد منها نسبة بعض الشواهد الشعرية إلى أصحابها . على أن سيبويه نفسه
قد تكفل بذكر بعضها ^(١) . كما تولى بنفسه أيضا إضافة الآراء النحوية واللغوية
إلى شيوخه من العلماء السابقين في وضوح وبأمانة علمية تشبه الأمانة
الدقيقة عند رواة الحديث .

ثم نقدوه من ناحية صعوبة التراكيب ، وغرابة المصطلحات ، وتعقيد
المعاني . والمبالغة أحيانا في الاسترسال ، ولكن فأت هؤلاء النقد أن اللغة

(١) يابى الأستاذ المستشرق - يوهان فك - إلا أن يقرر : « فقد ثبت لدينا بصورة أكيدة
أن سيبويه سبق جميع شواهد دون تسمية الشعراء » ص ٥٢ من كتابه - العربيه - ترجمة الدكتور
عبد الحليم التجار ؛ على أن هذا التأكيه من جانب - يوهان فك - ليس من السهل أن نسلم له به
إذ أنه لم نجد في المراجع العربية كلها ما يثبت ذلك صراحة ؛ وكل ما هنالك حدس واستنتاج
قد يوصل الى الحقيقة وقد يجانها .

في تطور مستمر ، وأن لغة عصر تختلف ، الى حد ما . عن لغة عصر آخر .
فهناك كلمات تحيا وأخرى تموت . كما أن هناك اصطلاحات يقدر لها
البقاء فتنتشر ، وأخرى لا تكاد تتجاوز العصر الذي نشأت فيه . وكان
ينبغي على هؤلاء النقاد أن يذكروا الفرق الزمنية بيننا وبين صاحب
الكتاب . فهناك ألف ومائتا سنة [مات سيبويه على أرجح الآراء
في سنة ١٨٠ هـ] وليس ذلك بالشئ القليل .

وبعد ، فهذا هو كتاب سيبويه . وذلك هو الدور الذي قام به في شتى
نواحي الثقافة العربية المختلفة . وتلك هي المكانة التي وصل إليها في تقدير
العلماء بالنسبة لمادته ومدى ما يحققه للدارسين من نفع في الأبحاث اللغوية .

وإذا كان هذا هو شأن كتاب سيبويه فخليق بنا الآن أن نتجه إليه .
وأن نعمل جاهدين على إحيائه ، فندرسه من جديد . لا كما درسه الأوائل .
بل وفق ما تتبعه مناهج البحث العلمي الحديث في الدراسات اللغوية
مستخدمين في ذلك معارفنا باللغات الأجنبية وما دار حولها من دراسات
وأبحاث ؛ فهو أجل مصدر نستطيع أن نعرف بواسطته طائفة عظيمة
من لهجات العرب المختلفة ، التي أهملها علماء اللغة . مكتفين بلهجة قریش
ليقيموا عليها دراساتهم ؛ كما أنه يعتبر أيضا أجل مصدر نستطيع أن نعرف
بواسطته نحو الخليل بن أحمد . ونحو يونس بن حبيب . ونحو أمثالهما
من العلماء السابقين الذين لم يتركوا مؤلفا يتحدث عنهم ، ويفصح عن وجهة
نظرهم ، ويبين أسسهم التي أقاموا عليها آراءهم النحوية .

وهناك غير هذا وذاك موضوعات متعددة أخرى يمكن بحثها ودراستها
في محتويات هذا الكتاب . ونحن إذ نصنع ذلك نحقق كسبا لمعارفنا ، وإحياء
لثرائنا ، وتجابوا صادقا مع هذه النهضة التي نحياها . والتي بدأنا ننعم بثمارها ؛
تلك النهضة التي شملت الكثير من نواحي الحياة الاجتماعية وأخذت أصدائها
تردد في جميع أنحاء الدنيا .

إننا إذ نصنع ذلك نستطيع أيضا أن نقضى على تلك الاسطورة القائلة
بأن الأبحاث اللغوية التي سبقت عصر سيبويه قد ضاعت وليس هناك
من سبيل الى معرفتها . كما نستطيع أيضا أن نحجي ذكرى أسلافنا
ونكرمهم ، وفي تكريمهم مجد لنا وعزة لثرائنا .

أبو القاسم بن قسي وكتابه "خلع النعلين"

بقلم أبو العبد عفيفي

تمهيد

ظهرت حوالى سنة ٥٤٠ بمدينة المريّة بالأندلس مدرسة صوفية لها الطابع
التيوسوفى الذى غلب على متأخرى مدارس التصوف فى الشرق الإسلامى .
وكانت المريّة إذ ذاك أعظم مركز روحى فى المغرب العربى على الإطلاق . ولم
يكن لهذا النوع من التصوف قبل ذلك وجود فى الأندلس أو شمال إفريقية .
كما لم تكن بهما حركة فلسفية جديدة بهذا الاسم . وذلك للموقف العدائى
الذى وقفه فقهاء المالكية من التصوف والفلسفة على السواء : فقد اضطهد هؤلاء
المتزمتون كل نوع من أنواع التصكير الحر - داخل الدوائر الدينية وخارجها
- وأحرقوا كتب الفلاسفة - بل كتب أبى حامد الغزالى - علما فى الأسواق .
لهذا لم نجد من مظاهر التصوف فى هذه البلاد - حتى منتصف القرن الخامس -
سوى الزهد الساذج الذى كان منتشراً بين طوائف لا تكاد تعرف من الفلسفة
ولامن التصوف الإشراق شيئاً . وإن كان بعضهم على حظ غير قليل من علم
الكلام والعلوم الإسلامية الدينية واللغوية .

ومن المريّة انتشر نوع جديد من التصوف إلى سائر أنحاء شبه الجزيرة الأندلسية
لاسيما إشبيلية وقرطبة وغرب البرتغال . فى المريّة ظهر شيخ الصوفية أبو العباس
ابن العريف المتوفى سنة ٥٣٧ (١) ومحمد بن عيسى الألبيرى المتصوف .
وفى إشبيلية ظهر الصوفى الكبير أبو الحكم بن رّجان المتوفى سنة ٥٣٦ (٢).
وفى قرطبة ظهر أبو بكر المايورق (٣) أحد تلاميذ ابن العريف ؛ وقد كان إماماً

(١) راجع ترجمته فى المعجم لابن الأبار رقم ١٤ والصلة لابن بشكوال ج ١ ص ٨٤ رقم ١٧٥

(٢) راجع ترجمته فى التكملة لابن الأبار ج ٢ ص ٨٢

(٣) راجع ترجمته فى التكملة لابن الأبار ج ١ ص ١٧٢ ، والمعجم له رقم ١٢٢

في الحديث والفقه والتصوف . وفي شلب بغرب الأندلس ولبللة ومرتلة
ثم في المرية ظهر الشيخ أبو القاسم بن قسي المتوفى سنة ٥٤٦ . وكان من أبرز
تلاميذ ابن برجان .

والظاهر أن التصوف في الغرب الإسلامي في الفترة ما بين سنة ٤٥٠ و ٥٦٠
كان يمر بمرحلة انتقال واضحة المعالم من الطور البدائي الساذج الذي هو طور
الزهد والرياضة وحياة المجاهدة . إلى لطور الفلسفي الذي ظهرت ثماره كامنة
ناضجة في مذهب الشيخ محيي الدين بن عربي فيما بعد . وتمثل مدرسة
ابن العربي والمبايوق وابن برجان وابن قسي المرحلة الوسطى من هذه لفترة .
فعلى الرغم من محاربة الفقهاء وتزمتهم وجمودهم . شقت الفلسفة طريقها إلى الغرب .
وظهر فيها أعلام لهم خطرهم في تاريخ الفلسفة الإسلامية أمثال ابن باجة المتوفى
سنة ٥٣٣ وابن طفيل المتوفى سنة ٥٣١ وابن رشد المتوفى سنة ٥٩٥ . ولكن
الفلسفة — فيما عدا فلسفة ابن طفيل — ظلت بعيدة إلى حد كبير عن التصوف .
إلا أن التصوف لم يظل بمعزل تام عن الفلسفة . فقد كان من أغراض رجال
المدرسة الجديدة أن يُدخلوا العنصر الفلسفي إلى تصوفهم . مبتدئين بالغزالي
الذي اتخذوه أنموذجاً لهم وأستاداً ، ولذلك نراهم - ونرى ابن قسي بوجه
خاص - يعكفون على كتبه تحصيلاً وتدریساً . وينشرون آراءه ويدافعون عنها
في إيمان وحرارة . وكان من الطبيعي أن يتخذوا من الغزالي أستاذاً ومن تعاليمه
دستوراً وطريقاً . لأنه كان أدنى إلى مشربهم في فهمه للدين وموقفه منه
ومن التصوف . على أن ثقافتهم الروحية والفلسفية لم تقف عند الغزالي وكتبه .
بل اتصلت كذلك بذلك الجزء الضخم من التراث الفلسفي اليوناني الذي ترجم
في الشرق ثم نقل إلى الأندلس : ومن ذلك فلسفة أفلاطون وأرسطو
والأفلاطونية الحديثة . كما اتصلت بمؤلفات فلاسفة الإسلام الشرقيين أمثال
الفارابي وابن سينا وإخوان الصفا . وبمؤلفي كبار المتكلمين لاسيما المعتزلة ،
ومؤلفات الصوفية الشرقيين حتى عصر القشيري . نعم لم تظهر في تصوفهم نزعة
فلسفية واضحة على نحو ما ظهرت هذه النزعة في تصوف ابن عربي في الجليل

الذي تلاهم . ولكنهم اتجهوا بالتصوف وجهة جديدة ذات طابع إشرافي متميز في أساليبه ومصطلحاته ومعانيه كما يشهد بذلك مؤلفات ابن برجان (١) . وابن العريف (٢) وأبي القاسم بن قسي موضوع هذا المقال (٣) .

(١) مثل (١) شرح أسماء الله الحسنى : مخطوط بالمتحف البريطاني Or 411 1612 ، (٢) كتاب لسان الحق المنشوث في الأمر والخلق : مخطوط بباريس Arabe 2642 . وقد تبين لي أن هذا الكتاب هو بعينه الكتاب الأول على الرغم من اختلاف الكتاتيب في العنوان : ولم يلتفت بروكلمان إلى هذه الحقيقة : انظر بروكلمان ج ١ ص ٤٣٤ ، (٣) تفسيره للقرآن : مخطوط بميونيخ Cod. 83.

(٢) مثل كتاب محاسن المجالس وهو مطبوع الآن .

(٣) مثل كتاب خلع النملين .

ابن قسي الثائر

هو الشيخ أبو القاسم أحمد بن الحسين بن قسي : من أهل شنب أو أهل مرثلة بالأندلس على بعض الأقوال (١) . والظاهر أنه لم يكن من أصل عربي إسلامي ، فقد قيل أنه انحدر من أصل مسيحي إسباني تارة ، ومن أصل رومي تارة أخرى . كان يشتغل بالتجارة . ولكنه كن على حظ وافر من الذكاء والدهاء والعلم ، بل كان أديباً وشاعراً .

ولما ثارت الحرب والاضطرابات في إفريقية ضد دولة المرابطين وأزالت سلطانهم ، قامت في الأندلس ثورات مماثلة للقضاء على حكمهم فيها . وكانت أسبانيا - كما كانت إفريقية - تروح تحت حكم هذه الطائفة المتغطسة بالمرثمة الجائرة .

وكان أول من أعلن هذه الثورة في وجوههم رجلاً غريب الأطوار والأحوال من رجال جنوب أسبانيا هو أبو القاسم بن قسي الذي نحن بصدده . فكانت ثورته هذه أول ثورة في الأندلس في أعقاب الدولة اللمونية (٢) .

وقد اتصل ابن قسي في جولة من جولاته الكثيرة في أسبانيا بالشيخ أبي العباس بن العريف شيخ الصوفية بالمرية التي كانت أعظم مركز للتصوف بالأندلس على الإطلاق . كما اتصل بابن برجان تلميذ ابن العريف وأخذ عنه طريقته ومذهبه الصوفي . ولما دعا حاكم إفريقية علي بن يوسف أبا العباس ابن العريف وأبا الحكم بن برجان إلى مراكش وأودعهما السجن حتى ماتا سنة ٥٣٦ صفا الجولان قسي وأصبح شيخ الصوفية في أسبانيا غير منازع : فجمع حوله الأصحاب والأتباع . وجذبت مواهبه النادرة إليه كثرة من أولئك الذين أطلق عليهم فيما بعد اسم « المريدين » : فكانوا في الظاهر طائفة دينية أو فرقة صوفية ، وفي الحقيقة أداة سياسية استخدمها ابن قسي في تحقيق مخططاته

(١) يقال أحياناً أحمد بن قسي المرثلي : يقول ابن الخطيب في أعمال الأعلام ص ٢٤٩ : مرثله وهي بلد أبي القاسم أحمد بن الحسين بن قسي .

(٢) نفس المرجع : ص ٢٤٨

في محاربة المرابطين والوصول إلى منصب الحكم . وربما كانت غايته أيضاً -
وهي غاية عرضية - الانتقام للأسلام والمسلمين من أولئك الذين خفقوا
الحرية الدينية والسياسية حقبة غير قصيرة من الزمن .

وقد ادعى ابن قسي - كما ادعى المهدي في شمال إفريقيا - أنه على مذهب
الغزالي الذي قضى المرابطون بتكفيره وأحرقوا كتبه - فكان يقرأ على أتباعه
كتب أبي حامد ويدافع عن آرائه . ولكنه كان يختص « مريديه » بجلسات
سرية يدير معهم أساليب الثورة ضد المرابطين .

يقول ابن الخطيب : « وكانت هذه الطريقة قد كثرت يومئذ بغرب
الأندلس - لاسيما بمدينة شلب (Selves) . وكثر خوضهم في الكتب التصوفية
وموضوعات الغلاة من الباطنية . والكلف برسائل إخوان الصفا وأمثال
ذلك . وانتشر هذا الرأي بشلب وآلته ونظر مرة تلة ... وكثر جمعهم ووقع
الحديث بهم ... وكان أبو القاسم بن قسي هذا في زمان فتائه وشيبيته مشرفاً
بشلب من عمل إشبيلية إلى أن أظهر (ظهر ؟) وتصدق بجميع ماله وتطوف
على الأندلس وابتنى رابطة بقرية جلة من قرى شلب كان يجمع بها دائرته
التي دارت بها على الأندلس دائرة السوء . وادعى الولاية وتسمى بالمهدي
وكثرت مخاريقه . واشتهر أنه حج من ليلته . وأنه كان يتاجى بما شاء وينفق
من الكون . وتتابع الناس إليه بالرحيل . واتصل به أقوام من أهل البيوتات
والأجناد » (١).

فالظاهر من عبارة ابن الخطيب أن ابن قسي لما عاد إلى شلب مسقط رأسه
أسس بها رباطاً للتصوفية وجعله مركزاً لمريديه . ومن هذا المركز انتشرت
تعاليمه وذاعت مخاريقه من كرامات وخوارق عادات . وأنه التف حول
جمهور كبير من الطلاب والمعجبين . وكان من بين هؤلاء بعض سراة القوم
وكبار الجند أمثال أبي الوليد محمد بن عمر بن المنذر من أهل شلب وأعيانها (٢).

(١) أعمال الأعلام : نفس المرجع .

(٢) من أصدقاء ابن قسي المخلصين ورفقائه في صباه . كان وسع المعرفة ميلاً إلى حياة العزلة
اتى كان ينشدها على شاطئ البحر . أثر عنه أنه ورع ثروته العديدة على الفقراء وأحد يدرس
كتب الغزالي .

ومحمد بن يحيى المعروف بابن القابلة الذى يقول فيه ابن الخطيب : « كان فريد
دهره صرامة ودهاء وشجاعة وبلاغة : رسائله مشهورة ، وفصاحته مذكورة
رمى به (ابن قسى) غرضه وجعله سيف ثورته وعضد دولته » (١) . وكان
من أكبر أتباعه أيضا محمد بن يحيى الشلطيشى الذى كان له الفضل فى بث
دعوة أستاذه وجمع الأتباع له .

ويمكن القول بأن سنة ٥٣٩ كانت بدء حركة المريدين الدينية والسياسية
التي كان لها هدف مزدوج كما قلنا : تحرير الدين من التزمّت والرجعية ،
وتحرير الحكم من استبداد المرابطين ، فوق إشباع المطامع الشخصية لمؤسسيها .

ولما استقر الأمر لابن قسى وثبتت قدمه خلع القناع الدينى وظهر بصورة
الزعيم الشعبى الذى يدعو إلى تحرير بلاده من نير المقتصبين ، من غير أن يظهر
عداء مكشوفاً للمرابطين . ولكنه سرعان ما أعلن هذا العداء عندما استولى
على حصن مرتله المنيع بعد أن مهد لذلك بأرسال محمد بن القابلة إلى المدينة
ليمهد له الطريق : فإنه بعد الاستيلاء على هذا الحصن سنة ٥٣٩ سمى نفسه
إماما ، وكتب إلى البلاد يندب الناس إلى الثورة على المرابطين .

توالى بعد ذلك سقوط الحاميات والقلاع وتسليم المدن فى سهول الوادى
اليانع . وخضع غرب الأندلس كله لثوار المريدين فى سرعة عجيبة .
وانتشرت هذه الثورة انتشار النار فى الهشيم ضد المرابطين فى جميع أنحاء
الأندلس .

وفى سنة ٥٤٠ نجح ابن قسى فى الاستعانة بعبد المؤمن بن على أمير
الموحدين ونجح فى تأليه على المرابطين . بعد أن بين له ما فعل بهم فى الأندلس ،
وقدم إليه طاعته وأقنعه بأنه يدين بنفس المعتقدات التى يدين بها الغزالي
والمهedy . التقي به فى تلك السنة فأحسن عبد المؤمن وفادته ، ثم انصرف
إلى الأندلس بعسكر الموحدين . وهو أول عساكرهم وباكورة تغلبهم

على المرابطين . ولم يثبت الموحدون أن احتلوا مابقي في أيدي المسلمين من الأندلس (١) .

غير أنه حدثت بعد ذلك أحداث وتوالت خطوب على ابن قسي وأتباعه فقد نجح أحد قواد المرابطين المعروف بابن عانية في أن يحدث الفرقة بين شيخ المريدين وخاصة ولاته وأصحابه كابن سيد راى صاحب يابرة ، ومحمد بن عمر صاحب شلب الذين لم يكتفيا بهجر ابن قسي . بل انضموا إلى صفوف المرابطين في محاربتة . في الوقت الذي تخلى فيه الموحدون عن معاونته . فلما ضيق عليه الخناق لجأ إلى الفونس هريكينز Enrique ملك البرتغال الذي يسميه ابن الخطيب « صاحب قلمرية » (Coimbra) فاستقبله هذا الأخير استقبالا حسنا وأهدى إليه حصانا ودرعا وحرية . ودخل معه ابن قسي في حلف ضد المرابطين ، فأغضب ذلك الحلف أتباع ابن قسي — لأسما أهل شلب . فدبروا له مؤامرة قتل فيها في جمادى الأولى سنة ٥٤٦ . وحلوا رأسه على نفس الحربة التي أهداها إليه ملك البرتغال . وبذلك انتهت قصة هذا الصوفي السياسي الثائر . وانتهت بموته حركة المريدين بالأندلس .

° ° °

ابن قسي الصوفي

ظهر مما تقدم أن أبا القاسم بن قسي كان رجل دنيا لارجل دين . ورجل ثورة وحركة وكفاح لارجل هدوء وتأمل واستغراق . وهى الصفات التي تتطلبها الحياة الصوفية . نعم أثر عنه أنه خرج هو وبعض أصحابه عن أموالهم لتوزع على الفقراء ، ولكن هذا لم يكن من ابن قسي إلا جزءا من الثمن الذي دفعه للحصول على ثراء أوسع ومجد أرفع . لقد قاد طائفة المريدين باسم الدين مدعيا

(١) تختلف آراء المؤرخين في تفاصيل هذه المسألة التي لا يتسع المقام لذكرها : راجع ابن خلدون : تاريخ ج ٦ ص ٢٣٣ - ٢٣٤ ، المراكشي ص ١١٦ وابن الأبار - الحلية السيرة ص ٣٠٠

أنه يخارب بهم الخارجين على مذهب أهل السنة وتعاليم الغزالي ، ولكن حركته كانت سياسية في جوهرها ، دينية في مظهرها .

غير أن ابن قسي رغم كل هذا ينتسب إلى الصوفية ويؤلف في التصوف ويؤسس طائفة المريدين التي ينتسب إليها رجال لهم خطرهم في تاريخ الأندلس الفكرى والصوفى في عصره . فإلى أى صنف من أصناف الصوفية ينتمى إليه هذا الرجل ، وأى درجة من درجات الحياة الصوفية وصل إليها ، وأى تجارب صوفية عالجها ، وأذواق صوفية ذاقها ؟ هذا ما يكشف عنه الكتاب الوحيد الذى نعرفه له في ميدان التصوف . وهو كتابه «خلع النعيلين» وتعليقات محيي الدين بن عربى عليه في الشرح المنسوب إليه وفي غيره من كتبه . ولو بحثت نسبة شرح خلع النعيلين إلى ابن عربى لكان من غير شك أهم مرجع في الحكم على ابن قسي الصوفى وعلى كتابه . ولكنى سأدع مناقشة هذه النسبة الآن . وأبادر بذكر آراء ابن عربى (على افتراض أنه الشارح لخلع النعيلين) في ابن قسي ومنزلته الصوفية .

يرى ابن عربى (١) أن ابن قسي رجل مقلد في جميع ماقله في كتابه ... ناقل عن غيره من غير ذوق أو كشف من ذاته ... ويقول : « فشرحنا إنما هو لمعنى من نقل عنه . فقد صححت الرواية أنه يتقل من العبد الصالح وهو خلف الله الأندلسى (٢) الذى كان من أكابر الأئمة . فكان يأتى إلى هذا الرجل فيصف له ما تلقاه من الروح القدسى والنور الإلهى في قلبه . وكان عند هذا المؤلف فهم وإفصاح في خطابه . وتضلّع في الأدب والفقه ، وجودة قريحة في صنعة الكتابة . فكسا تلك المعانى ألفاظاً أدبية وخطابية على قدر فهمه . وقد نخل بالمسألة في بعض الأماكن لقصور فهمه عما جاء به ذلك العبد الصالح . . . فقد حصل لنا الفرقان بين ما هو منه وبين ما ينقله . على أنى أعترف بأحواله من غيرى : فإنى اجتمعت بولده (٣) وكان ذا فهم وفطنة وسألته عن أحوال

(١) انظر شرح خلع النعيلين و ٧ أ .

(٢) أشار إليه مرة أخرى في و ٣٥ أ .

(٣) أشار إلى هذا الاجتماع في الفتوحات ج ١ ص ١٧٦ ، ج ٤ ص ١٦٤ س ٦

أبيه فوصف أحوالا تدل على ما ذكرناه من قصوره . وفي حديث ترك شيخه ابن خليل (١) له ولأمثاله غنية في معرفة حاله وضيق مجاله . وفي رسالته لعبد المؤمن بن علي (٢) وكلامه فيها وإشارته إلى نفسه - ولم يكن الأمر كما ذكره . ما يدل على أنه لم يكن محققاً في شأنه . وأنه كان جاهلاً بمرتبه ونفسه . ويقول ابن عربي في موضع آخر من شرحه على خلع النعلين (٣) « وإنا تكلم (أى ابن قسى) من الطريقة التي نهنا عليها من شرح خبر مطابق لما كان يلقي عليه خلف الله الذى قصد بهذا الكتاب جميع ما كان يرد عليه مما يجده في خلواته . وكان رجلاً آمياً » .

فظاهر من هذه الشهادة القاسية أن ابن عربي كان يحسن الظن بابن قسى ويعظم الاعتقاد فيه إلى أن لقي ابنه وقرأ معه كتاب خلع النعلين ووقف على سيرته مع شيوخه من رجال الطريق . فتبين له أن الرجل لم تكن له قدم راسخة في طريق القوم . وأنه كان مجرد ناقل مقلد . ينقل المعاني التي كانت تنكشف لصوفى أمى من أهل العرفان . فيلبسها ثوباً أدبياً بليغاً . لأنه أوفى المقدرة على الكتابة وفن التأليف . وهو بهذا يذكرنا بأبى حيان التوحيدي الذى كان يأخذ أدعية الصوفية - أو بالأحرى يأخذ معانيها - ويصوغها تلك الصياغة الرائعة التي نعرفها فيما أثر عنه من هذه الأدعية .

وإذا صح ما يقوله ابن عربي من نقل ابن قسى عن خلف الله الأندلسي ما كان ينكشف لهذا الصوفى الأسمى من المعاني الروحية في لحظات الإشراق والإلهام . فسر لنا ذلك ما نلاحظه في كتاب خلع النعلين من عراة المعاني وضعف الترابط المنطقي . فهو أشبه بالشطحات الرمزية التي يعوزها وحدة

(١) يشير ابن عربي إلى ابن خليل هذا في الفتوحات ج ١ ص ١٧٦ ص ٥ فيقول « وكان شيخه (أى شيخ ابن قسى) الذى كشف له على يديه من أكبر شيوخ امعرب يقدر به ابن خليل من أهل لبلة » .

(٢) في تاريخ ابن خلدون ، ج ٦ ص ٢٣٣ - ٢٣٤ ذكر لهذه الرسالة التي أرسلها إليه في تلمسان فأثكر عبد المؤمن ما ورد فيها من ثمت ابن قسى نفسه بالمهدى

(٣) شرح خلع النعلين و ٢٩ أ .

التأليف واتساق الفكر . بل قلما تتجمع أجزاءه حول الموضوع الرئيسى الذى وضع له عنوان الكتاب - وهو «خلع النعائين» المشار إليه فى الآية القرآنية «فاخلع نعليك إنك بالوادى المقدس طوى» . وربما كان أصدق وصف نصف به الكتاب أنه مجموعة من اللوحات الإشرافية التى خطرت بقلب ذلك الصوفى المهتم - خلف الله - فلما تلقاها ابن قسى عن أستاذه حاول أن يدخل فيها شيئا من الوحدة والنظام اللذين تقتضيهما صناعة التأليف ، ولكنه فشل فشلا ذريعا فيما تورط فيه من فوضى الاصطلاحات التى وضع بعضها وضعها ، وأخذ البعض الآخر من الآيات القرآنية والأخبار النبوية . ومزج هذه بتلك مزجا أعلق معانى الكتاب وبعد به عن مستوى التأليف القويم .

كان هذا سببا من أسباب استغلاق الكتاب وصعوبة فهمه . وهناك سبب آخر لا يقل عنه أهمية وخطرا ، وهو استسلام ابن قسى للأساليب البلاغية الصارخة . وتحميله المجاز فوق المجاز والاستعارة فوق الاستعارة . شأنه فى ذلك شأن الكثيرين من أدباء الأندلس : فهو يعبر عن أدق المعانى المجردة فى مسائل الألفاظ بهذا الأسلوب الخطاطبى الفصفاض ، ويضرب لها الأمثال من الأمور العامة المحسوسة . ويذهب مع الأمثال إلى أقصى لوازمها . حتى ليخيل للقارئ أنه يقرأ عن المثال لا عن الموضوع الممثل له .

استمع إليه وهو يتكلم عن العلوم الألفية الذوقية ، يقول :

«فهى العذراء الرزان ، تنزلت من ملكوت الأنوار إلى حجب الأسرار إلى فرش بيوت الأحرار : من بنات الأعراب . لا يحويها بلد ولا يحيط بها سور [ولا يحصل عليها] إلا من عنده ورق السر العلمى وذهب النور العلمى فمن كان عنده صداق مثل وإيجاب طيب وحل فليقدم ذلك بين يدي خطبته . فهو عروس . وليتخذها لنفسه نعمى خلد ورحمى أبد وإن لم يكن عنده ما يذله مهرا . وكان كفتا كريما برآ . فليأجر نفسه ثمانى حجج أو عشرة . ثم إذا سار بأهله اختيارا . وآنس من جانب الطور نارا . فليعلم أنه بالوادى المقدس والمقام الأعز الأقدس : فهناك فليخلع النعائين وليقتبس النور من موضع

القدمين . فليس إلا النور الحق والكلام الصدق والسر الذي قام به الأمر
والخلق » (١) .

انظر إلى أى حد ذهب في ذكر مستلزمات المثال الذي شبه به
العلوم الآلية : فإنه لم يقف عند وصفها بالعدراء بعيدة المنال . بل ذكر
أنها من بنات الأعراب لا تزف إلا إلى فرش الأحرار . لا يظفر بها إلا من كان
لها كفئاً وبذل لها ما يليق بها من صداق بعضه من الورق وبعضه من الذهب .
إلى غير ذلك مما يكاد القارئ أن ينسى معه الموضوع الأصلي الذي هو بصده .
هذا نموذج من كثير مما ورد في الكتاب وعاب به ابن عربي على مؤلفه .
لأنه يرى أن ضرب الأمثال في المسائل المجردة علامة على العجز عن إدراكها .
ودليل على التخبط في شأنها . يقول : « وقد رأينا جماعة ممن تدعى المشيخة
في هذا الطريق ببلاد المغرب والمشرق . ليس لهم من معرفة الله إلا ضرب
الأمثال في كل مجلس - عامه وخاصه . لا يقدرُونَ على العلم بالمعلوم المجرد
في ذاته عن المواد . فهم يخبطون عشواء (هكذا !) في دجنة ظلماء لأطل
ولا ماء » (٢) .

وأعظم من هذا خطراً ضرب الأمثال في المسائل التي تتصل بالله تعالى
وذااته . فإنه أمر نهي الشرع عنه صراحة في الآية « فلا تضربوا لله الأمثال
إن الله يعلم وأنتم لا تعلمون » . أما أن الله تعالى قد ضرب لنفسه المثل في آية النور
في قوله « الله نور السموات والأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح الخ
فهذا من شأن الله وحده . يقول ابن عربي « فكل من ضرب لله مثلاً فهو
إما جاهل لم يعلم أن الله حجب ذلك وحرمه . أو عالم منتهك لحرمة الله مجاهر
بالمعصية بمخالفة الله » (٣) .

لم يتكلم ابن قسي في كتابه بلغة التصوف . لغة الكشف والذوق . بأن يلزم
الصمت حيناً لزم الصمت . أو يلجأ إلى الإشارة والتلميح إن اقتضت المناسبة
الإشارة والتلميح . ولم يتكلم بلغة الفلاسفة والمتكلمين فيعطى المعاني حقها
من التجريد . وإنما تكلم بلغة البلاغة والشعر في مسائل تعلو على البلاغة والشعر .

(١) شرح خلع التلدين ٢٢ - ٢٥ ب .

(٢) شرح خلع التلدين ٤٥ أ .

(٣) نفس المرجع ٤٥ أ .

لأن لغة الشعر منصبة في قوالب حسية مادية ، والتصوف حال فوق المادة والحس . والأمثال تكشف المعاني اللطيفة . بل تجسمها : وإنما تضرب الأمثال لإفهام العوام القاصرين الذين لا يقبل لهم إدراك المعاني المجردة المقدسة . ولهذا يصف ابن عربي كتاب خلع النعيل بأنه « كتاب العوام لا كتاب الخواص » فإن كتب الخواص مجردة عن المادة والمثال ، وهذا غير موجود في هذا التصنيف ^(١) .

هذا رأى ابن عربي في ابن قسي الصوفي وفي كتابه : أما ابن قسي نفسه فيدعى أنه صوفي ملهم . استمد مادة كتابه من العلم الإلهي الذي انكشف من قبل لموسى ويوسف عليهما السلام ، وأن الله فتح له من مغاليق الأبواب وخافيات الأسباب ما شاهد به الحق شهادة عيان وذوق . فهو يقول : « إن مثال ما أودعناه في هذا الكتاب لكم مثال قصة موسى في نكاح بنت شبيب . وما تضمنت تلك القصة وما أنتجت . ومثال ما أودعناه أيضاً في هذا الكتاب من العلوم الآلية مثال قصة يوسف . فنزلة ذلك منزلة مرتبة يوسف . ومنزلة فيها منزلة يوسف . فلا تكونوا كأخوة يوسف تلقونها في الجب حسداً من عند أنفسكم . فإن الله بالغ أمره . وكل قد عرف قدره . فإن فعلكم لا يقدح في رتبها » ^(٢) .

ويقول :

« ولما كانت [أي العلوم المودعة في كتابه] ملكوتيه الإلقاء [أي متلقاة من الروح القدس وهو جبريل] أمية الإخبار والإملاء [أي مشتقة من نور مشكاة النبي الأُمى محمد عليه السلام] وفتح لي من مغاليق الأبواب وبطائن الأسباب رأيت حقائق الرحمة علماً حقاً وكشفاً صدقاً » ^(٣) أي انكشف له العلم الحق الذي انكشف للخضر الذي قال الله فيه « وآتيناه رحمة من عندنا وعلمناه من لدنا علماً » .

(١) نفس المرجع ٢١ أ ، ٤٨ ب .

(٢) نفس المرجع ٣٠ ب .

(٣) شرح خلع النعيل ٣١ ب .

فابن قسي يدعي أنه اغترف ما أودعه في كتابه من نفس النبع الذي اغترف منه موسى ويوسف والخضر : أما موسى ففيما وقع له في الوادي المقدس من تجلي الحق له في صورة النار التي وحد عليها هدايه ، وما ناجاه به ربه من جانب الطور الأيمن . وأما يوسف ففيما قصه الله علينا من أمر صدق نبوءته ورؤياه . وما كشف له عن حقيقة مستقبله مع أخوته وأبويه . وأما الخضر ففيما قصه الله علينا من أمره مع موسى . وما كان عليه من علم الباطن الذي أحاط به ولم يحط به موسى .

بل لقد بلغت الجرأة بابن قسي أن ادعى أن منزلته منزلة يوسف ، لأن مصدر علمه - فيما يزعم - هو المصدر الذي يستقي منه الأنبياء وخاصة الأولياء علوهم .

كتاب خلع النعلين وشرحه

أعددت هذا البحث معتمدا على مخطوطتين إحداهما مخطوطة أياصوفيا باسطنبول رقم Const. Cat. I. 113 ١٨٧٩ وبها شرح ابن عربي على مقتبسات من خلع النعلين . وعنوانها كتاب « شرح كتاب خلع النعلين » شرحه الشيخ الإمام العالم المحقق محيي الدين . شرف الإسلام ، لسان الحقائق ، علامة العالم ، قدوة الأكارم ، أعجوبة الدهر أبو عبد الله محمد بن علي بن محمد (١) الحاتمي الطائي ثم الأندلسي رحمه الله رحمة واسعة .

وليس بالمخطوطة تاريخ ، ولا اسم لناسخ . وهي مكتوبة بخط نسخي جميل . وتقع في إحدى وسبعين ورقة من الحجم المتوسط . وبها مشها بعض التصحيحات القيمة التي تدل على دقة فهم الناسخ للنص الذي نسجه .

والمخطوطة مضطربة في ترتيب أوراقها مما يرجح أنها جمعت على غير هدى ووضعت على نحو ما رآه في المخطوط الذي بين أيدينا . وقد عانينا الكثير من المشقة في وصل بعض أجزائها ببعض بقدر ما تسمح به الطاقة . ولكننا لانستبعد في الوقت نفسه أن بعض أوراق الكتاب قد سقطت أو ضاعت في مرحلة من مراحل حياة المخطوطة : وهذه مسألة سنترك تفصيل الكلام فيها إلى حين نشر الكتاب إن شاء الله إن قدر له النشر .

وتحتوي المخطوطة على الشرح ومعظم أجزاء النص - لا النص كله . فإن ابن عربي لا يثبت النص كاملا وإنما يقتبس منه ما روق له شرحه . أو ما يجده جذرا بالشرح . ولذلك لا ندري إلى أي حد تمثل هذه الاقتباسات كتاب خلع النعلين في أصله . وسنظل جاهدين بالمحتوى الكامل لهذا الأصل إلى أن تظهر له نسخة خطية خاصة به .

ومن الغريب حقاً أن تختلف افتتاحية النص الذي أورده ابن عربي عن الافتتاحية المعروفة له - وهي التي أوردها صاحب كشف الظنون - مع أنها

(١) أصيب بالهামش ابن العربي .

افتتاحية هامة تستحق الشرح والتفسير : أعني قول المؤلف « الحمد لله الذي خالق بالحرفين دائرة الوجود ذات الوحيين » . مع أن ابن عربي يفيض في شرح فقرات دون هذه في الأهمية والخطورة . وقد كان هذا من الأسباب التي استرعت نظري وشككتني في الكتاب وفي شرحه بادئ الأمر . إلى أن درست مادته ، فرجعت أن النص لابن قسي والشرح لابن عربي .

ويحتوى كتاب خلع النعلين حسب شرح ابن عربي على مقدمة هي صدر الكتاب : تكلم فيها المؤلف عن القصة الموسوية والقصة اليوسفية : وأربعة فصول أو أربع صحف : الفصل الأول في المكتوبات ، والثاني في الفردوسيات ، والثالث في الحمديات ، والرابع في الرحمانيات . وفي الفصل الثالث (الحمديات) يتحدث المؤلف عن صلصة الجرس وسكينة النفس . وكثير من مادة الكتاب لا يتصل اتصالا مباشرا بمقام خلع النعلين وهو مقام التجرد عن علاقات البدن والوقوف في حضرة الله الذي يتجلى للعبد في أصمى حالاته ويكشف له عن علمه اللدني كما كشف لموسى عليه السلام في الوادي المقدس . ولكن المؤلف يفرد لهذا الموضوع جزءا خاصا أورده الشارح في الورقات ٢٠ - ٣٠ .

والظاهر أن كتاب خلع النعلين قد أضيف إليه ما لم يكن فيه - وإن كانت الإضافة من كلام ابن قسي نفسه . فقد ذكر ابن عربي أن الكتاب أضيف إليه فصل في الرؤية وضم إليها عنوانه « خلع الخلع » وإليه يشير ابن عربي بقوله :

اعلم أن هذا الفصل من أوله إلى قوله « في ترجمة السر المصون في ذكر القلم وما يسطرون » ليس من كتاب الخلع ، وأن بعض الناس أدرجه فيه ، وهو من كلام ابن قسي رحمه الله صاحب الخلع . وسمى هذا الفصل « خلع الخلع » . ومضمونه الكلام على الرؤية وضم إليها . وضمته رؤية الأفق المبين الروحانية والأفق الأعلى . وما ثبت هذا الفصل في الكتاب الأصل الذي بخط مؤلفه أبي القاسم بن قسي رحمه الله : فإنه اجتمعت بابنه رحمه الله سنة ٥٩٠ والكتاب عنده بخط أبيه وليس فيه هذا الفصل . فوهبه لي فلم آخذه لسبب كان هناك . وقال إن هذا الفصل ليس من الكتاب ، وإنه كتبه بعد ذلك

فألحقه به بعض أصحابه (١) . « أى نسخ خلج النعلين إذ أن كانت بن يدى ابن عربى عند شرحه الكتاب ؟ لا بد أنها كانت نسخة غير النسخة الأصيلة التى أطلعه عليها ولد ابن قسى وكانت بخط أبيه ، وإلا ما قال هذا القول .

ونسخة الشرح التى هى نسخة أيا صوفيا نسخة وحيدة إذ لا توجد للشرح - فيما أعلم - نسخة أخرى . ولهذا كانت لها أدهيتها من جهة ، وصعوباتها وجهات النقص فيها من جهة أخرى .

والمخطوطة الثانية هى مخطوطة مخطوطة بدار الكتب بالقاهرة [تصوف رقم ٦٩٣] تحت عنوان « خلج النعلين فى الوصول إلى حضرة الجمعين » تأليف العارف بالله أبى القاسم بن قسى شيخ الصوفية بالمغرب .

تبتدىء بالحمد لله الذى أوجد بالحرفين دائرة الوجود ذات الوجهين . مشتملة على قوسين ومنقسمة إلى قسمين . ومتنصفة على شطرين ، وخلق الإنسان على صورتين الخ ...

وتنتهى بقول المؤلف : سبحانهك اللهم أنت الأول والآخر والظاهر والباطن ، وأنت بكل شئ عليم وعلى كل شئ قدير وبكل شئ محيط ، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلى العظيم . والحمد لله رب العالمين » .

ويتلو ذلك فى الصفحة الأخيرة من الكتاب كلام فى علم اليقين وعين اليقين وحق اليقين . ظاهر أنه إضافة من الناسخ .

ويقع الكتاب فى ٦٦ صفحة متوسطة الحجم : وتاريخ نسخه سنة ١٣١٥هـ .

فالمفروض أن الكتاب - بحسب عنوانه - هو كتاب ' خلج النعلين ' لأن قسى بدون شرح ، ويتفق عنوانه مع العنوان الذى أورده حاجى خليفة فى كشف الظنون (٢) كما يتفق الاثنان فى افتتاحية الكتاب . أما الاسم الذى أطلقه ابن قسى على كتابه - حسب رواية ابن عربى (٣) فهو « خلج

(١) شرح خلج النعلين : المخطوطة و ٤٨ ب .

(٢) كشف الظنون ج ١ ص ٧٢٢

(٣) شرح خلج النعلين ٣١ ب .

النعلين واقتباس النور من موضع القدمين » وأما افتتاحيته فهي « الحمد لله رب العالمين وإن ربك هو الفتاح العليم ، والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم » .

غير أنه تبين لي في وضوح بعد قراءة هذا المخطوط ودراسة مادته أنه ليس كتاب خلع النعلين لابن قسي ، على الرغم مما يحمل من عنوان ومن نسبة إلى هذا الصوفي . وأغلب الظن أنه لبعض المتأخرين من أتباع مذهب ابن عربي - جمع مادته من كتب ابن عربي - لاسيما الفتوحات المكية . ومن بعض عبارات ابن قسي ، واستعان بما كتبه غير هذين المؤلفين في موضوع « خلع النعلين » الذي طرقة كثيرون .

وليس أدل على بطلان نسبة الكتاب إلى ابن قسي . وعلى أخذ المؤلف مباشرة من ابن عربي . من إشارته صراحة إلى ابن عربي وكتابه الفتوحات كأن يقول مثلاً في ص ١٤ « فإذا كنت ميتاً فلا تعقل ما تقول ولا ما يقال لك وأنت مناجي . فلا بد أن تكون بصفة من يعقل ما يقول وما يقال له . فتكون حي القلب فطناً بمواقع الكلام غواصاً على جمع المعاني التي يقصدها من يتاجيك بها - أي كما قال الشيخ في الفتوحات » (١) .

أضف إلى هذا أن الكتاب يفيض باصطلاحات ابن عربي ومعانيه واتجاهه نحو فكرة وحدة الوجود . وكل هذا بعيد الصلة من منزع ابن قسي ومشربه . فالمؤلف يتكلم عن الأعيان الثابتة والإنسان الكامل . والخلافة عن الله وغير ذلك مما هو صدى لما أورده صاحب الفتوحات والفصوص . بل مما يحسم الأمر في هذا الموضوع ويدل دلالة صريحة على أن لكتاب ليس خلع النعلين لابن قسي وإنما هو لأحد المتأخرين قول المؤلف :

« ورأيت ظهور الحروف العينية من باطن النعين الأول الذي هو الغيب المطلق واللاتعين ، وذلك في مشهد عظيم بمحروسة بروسه في العشر الأخير

(١) وهذه المسألة واردة في الفتوحات المكية لابن عربي ج ١ ص ٢٥١ من ٦ في فصل عقده حول معنى خلع النعلين اللذين كانا من جلد حمار ميت .

من رمضان سنة الحادى عشر وألف (١) . فأين سنة ١٠١١ من سنة ٥٤٥
أوسنة ٥٤٦ التى توفى فيها ابن قسى ؟

ليس بين هذا الكتاب وكتاب خلع النعلين لابن قسى من صلة إذن
إلا الاتفاق فى العنوان . أما فيما عدا هذا فالكتابان مختلفان فى الجزء الأكبر
من مادتهما وفى مؤلفيهما . وأقول فى الجزء الأكبر من مادتهما لأن مخطوطة القاهرة
لا تخلو من إشارات إلى بعض المسائل التى أثارها ابن قسى فى خلعه — لاسيما
مسألة الأسماء الإلهية ووحدتها . وأغلب الظن أن الكاتب عرفها عن طريق كتب
ابن عربى لا عن طريق كتاب ابن قسى الأصلى : فلن ابن عربى يشير
فى فتوحاته إلى ابن قسى وكتابه خلع النعلين فيما لا يقل عن خمسة عشر موضعا
سنشير إليها فيما بعد .

نسبة الشرح إلى ابن عربى

قد يثار شئ من الشك حول نسبة « شرح خلع النعلين » إلى الشيخ محبى الدين
ابن عربى المتوفى سنة ٦٣٨ لأسباب أهمها أنه لم يشير إلى هذا الشرح فى فهرس
مؤلفاته الذى كتبه فى أخريات حياته (٢) : كما أنه لم يشير إليه فى أى كتاب
آخر من كتبه المعروفة لما — لاسيما كتابه الفتوحات المكية الذى ذكر فيه
الشيخ ابن قسى وكتابه « خلع النعلين » فيما لا يقل عن خمسة عشر موضعاً (٣)
وقص قصة اجتماعه بولد ابن قسى فى مدينة تونس سنة ٥٩٠ ودرسته الكتاب
معه . وإهداء ولد ابن قسى كتاب أبيه إليه . وهو فى هذا لا يشير إلى أنه وضع

(١) مخطوطة القاهرة ص ٤٤

(٢) نشرنا نص هذا الفهرس مع دراسة عليه بمجلة كلية الآداب : جامعة الاسكندرية :

المجلد الثامن : ديسمبر سنة ١٩٥٤ : ص ١٩٣ — ٢٠٧

(٣) راجع الفتوحات ج ١ ص ١٧٦ ص ٥ ، ص ٣٨٨ ، ٤٠٧ ، ٩٠٧ ، ٩٤٣

ص ١١ من أسفل : ج ٢ ص ٦٨ ، ٧٩ ، ٢١١ ، ٣٤٠ ص ٤ ، ج ٣ ص ٨ — ٩ ،

٣١ ص ٤ من أسفل ، ص ٢١٨ ، ٤٢٨ ، ٤٦٥ ، ج ٤ ص ١٦٤ ص ٦

شرحاً عليه أو وعد بأنه يعتزم وضع مثل هذا الشرح^(١). ولكن سقوط اسم شرح الكتاب من فهرس مؤلفات ابن عربي لا ينهض وحده دليلاً على عدم صحة نسبته إليه . فإن «الفهرس» غير جامع لمؤلفاته . بل إن بعض الكتب التي لا يتطرق شك ما في نسبتها إليه غير واردة فيه : ولعل السبب في ذلك أنه أغفل ذكره قصداً . أو أنه نسيه . أو ألفه بعد كتابته «الفهرس» أو غير ذلك من الأسباب . والأرجح في نظرنا أن شرح خلع النعلين الموجود الآن في مخطوطة اسطنبول^(٢) الوحيدة في نوعها - فيها نعلم - هو لشيخ محبي الدين ، وذلك للأسباب الآتية :

(أولاً) أن دراسة الكتاب دراسة نقدية تحليلية قد دلت دلالة قاطعة على أن أسلوبه واصطلاحاته الفنية . والروح السائدة فيه . هي أسلوب ومصطلحات وروح ابن عربي . هذا على الرغم من أنه لا يقحم نظرياته الخاصة في الشرح . ولا يفسر نصوص الكتاب في ضوء مذهبه العام في وحدة الوجود ؛ ولكنه يشير بإشارات عابرة إلى مسائل يخرجها من النص ثم يتناوها في شيء من التفصيل في بعض كتبه الخاصة كالفتوحات والفصوص . مما يدل على أن كتاب «خلع النعلين» كان أحد المصادر التي ألهمت ابن عربي ببعض الأفكار التي استغلها إلى حد ما في بناء مذهبه الفلسفي . وأخص بالذكر هنا فكرة ابن قسي في وحدة الأسماء الألهية . وأن كل اسم إلهي مسمّى بجميع الأسماء الأخرى .

(ثانياً) أن بالكتاب إشارات كثيرة إلى مؤلفات ابن عربي مثل الفتوحات المكية والتدويرات الألهية وعقلة المستوفز وعنقاء مغرب . وكتاب الفصول والغايات . والمدخل إلى الحروف . وكتاب العبادلة وغيرها^(٣) وهي كلها من الكتب المقطوع بصحة نسبتها إلى ابن عربي . هذا بالإضافة إلى أن الإشارات إلى هذه الكتب مصوغة بصيغة المتكلم التي يقول فيها «وقد استوفينا ترتيب

(١) انظر الفتوحات ج ١ ص ١٧٦ ، وشرح خلع النعلين : ٧ ، أ ، ٤٨ ، ب .

(٢) هي نسخة أيا صوفيا رقم ١٨٧٩ وقد سبق لنا وصفها .

(٣) انظر شرح خلع النعلين ٢ ، أ ، ١٩ ، ب ، ١٣ ، ٢٧ ، أ ، ٣٠ ، ٣٨ ، ب الخ .

ذلك في كتاب كذا» أو «وقد بينها في كتابنا كذا» وهكذا . وقد حققنا كثيرا من هذه الإشارات بالرجوع إلى كثير من كتبه — لا سيما الفتوحات — فوجدناها كما قال .

(ثالثا) أن بعض المؤلفين من كتاب التراجم ومصنفى الكتب قد شهد بنسبة شرح خلع النعلين إلى ابن عربي : ومن هؤلاء محمد بن شاكر الكتبي المتوفى سنة ٧٦٤ في كتابه «فوات الوفيات» (١) : وابن شاكر قريب من عصر المؤلف . ومنهم حاجي خليفة في كتابه «كشف الظنون» (٢) : والشيخ محمد رجب حلمي الذي يدعى أنه من أحفاد محيي الدين ، وذلك في كتابه «البرهان الأزهر في مناقب الشيخ الأكبر» (٣).

لهذه الأسباب مجتمعة لا نرى مبررا لتشكك في أن لابن عربي شرحا على كتاب خلع النعلين لابن قسي ، ولا في أن المخطوط الذي بين أيدينا هو ذلك الشرح . وإن كنا نطمح في أن تكشف لنا الأيام عن مخطوط آخر .

* * *

منهج الشارح

لسوء الحظ لا يذكر ابن عربي المتن الذي يشرحه برمته . وإنما يقتبس منه اقتباسات قد تطول أحيانا وقد تقصر : بل قد لا يذكر النص إطلاقا ويكتفى بالإشارة إليه بمثل قوله «من قوله كذا وكذا إلى قوله كذا وكذا» . ولهذا السبب — وفي غيبة نص كامل مستقل لكتاب خلع النعلين — لا نخرج بصورة واضحة منسجمة عن محتويات الأصل في جمعها ، بل لا نستطيع في كثير من الأحيان أن نميز تميزا واضحا بين عبارات المتن المقتبسة وعبارات الشرح الموضوع عليها .

(١) فوات الوفيات ج ٢ ص ٣٠٢

(٢) كشف الظنون ج ١ نهر ٧٢٢

(٣) القاهرة سنة ١٣٢٦ : انظر رقم ٥٣ من فهرس كتب ابن عربي في هذا الكتاب .

وقصد الشارح من شرحه تفسير كلام المؤلف وتوضيح أفكاره وتحديد معاني مصطلحاته من غير محاولة لمناقشته أو الرد عليه إلا في المسائل التي تتصل بالجناب الإلهي : « فإن الرد عليه وعلى غيره [أى في هذه المسائل] متعين إذا أخطأ طريق الصواب » (١) وليس معنى هذا أن ابن قسى قد ذكر في كتابه ما يستحق الرد عليه في هذا الصدد ، فإن ابن عربي يشهد شهادة صريحة بصحة إيمانه وسلامة دينه فيقول :

« إني شارح لكلامه ، فلا يلزمى تحقيق العلم على ماهو الأمر عليه في نفسه إلا أن يضطرني إلى ذلك كلام يؤدي إلى قدح في الدين . وكلام هذا الرجل بحمد الله محفوظ من ذلك : فإنه مؤمن مسلم » (٢) .

مهمة ابن عربي في شرحه إذن محدودة معينة : هي إيقاف القارىء على معاني ومغازي النص من غير نقد أو تعليق ، أو التزام بما ورد فيه . ولا يلزم الشارح — على حد قوله — إذا أبان بشرحه ما أبان ، أن يكون معتقدا لما قاله صاحب الكتاب ، ولا مصدقا له في ذلك : ولا يدل شرحه على صحة الأمر في نفسه وفساده » (٣) .

ومع هذا لم يقف ابن عربي من ابن قسى موقف الحياد التام الذي وعده . بل نقضه في كثير من المواضع وكان نقده مرارا ذمما ، وكاد يخرج من زمرة أصحاب الكشف والأذواق : كما امتدحه في مواضع أخرى وأثنى على بيانه وفصاحته ومقدرته على التعبير في إيضاح بعض المسائل . فتارة يقول فيه « فهذا الرجل في كتابه ما وقف عندما يعطيه الكشف . وعدل إلى حكم العقل : فلا أدري لماذا ؟ هل خاف من الشناعة ، أم لم يبيع علمه أكثر من هذا » (٤) . وتارة يصف كلامه بأنه هذيان من القول ، أو بأنه كلام ماله حاصل ،

(١) شرح خلع التلحين ٤٥ ب .

(٢) نفس المرجع ١٢ أ .

(٣) نفس المرجع ١٦ أ ، ٢٢ .

(٤) نفس المرجع ٢٦ أ .

أو بأنه «تحكم» (١) . أو بأنه في بعض أقواله «كلام خطأ من كل وجه . ترده الأخبار الصحاح ومكاشفات المحققين» (٢) . بل لقد يقسو في حكمه على ابن قسي كل القسوة ، وينكر عليه العلم بمفاهيم بعض المصطلحات التي يستعملها فيقول : «أحلف ولا أستثنى أن هذا الرجل ما يعرف على ماذا أطلق اسم الملوكوت . لا والله فيأليته سكت : فلقد هذى في تفصيل ما ذكر وترتيب ماسطر» (٣) . أو يتهمة بالتناقض وينكر عليه الكشف الصوفي . وغير ذلك من المآخذ التي نوافق ابن عربي على الكثير منها . ويصف أسلوبه في بعض الأحيان بأنه أسلوب خطابي ضحل المعاني فيقول :

«على أننا في حيرة مع هذا الرجل لتعدد كلامه وتطويله في خطبياته . مما يكثر ألفاظه وتقل فائدته . بل أكثر كلامه في هذا الكتاب كالمثل المضروب : أسمع جعجعة ولا أرى طحناً . ولولا أنه به على آيات نجد فيها فسحة في الشرح والكلام على المعنى لم نحظ من أكثر كلامه بباطل» (٤) .

في هذه الأحكام وغيرها شيء من القسوة من غير شك . ولكنها أحكام لا تخلو من الحق أيضاً . وهي في جملة تقدير دقيق لشخصية ابن قسي الكاتب المؤلف الصوفي . فإذا أضفناها إلى أحكام ابن عربي عليه من حيث أصالته في كتابه . وهذا موضوع شرحناه من قبل في شيء من التفصيل — وما يعتق به أحياناً من حودة التعبير والتحرير . نخرجنا بصورة واضحة المعالم عن هذا الصوفي الغريب الأطوار . وعن منزلته من بين متصوفة عصره . وهي صورة لا نعر عليها في أي مصدر من المصادر التي ترجمت له أو لكتابه . لقد شغل الكتاب بشخصية ابن قسي السياسي الثائر ولحم كل العذر في ذلك . أما شخصيته الصوفية التي تنعكس على صفحات كتاب خلع النعيل فلم يحاول أحد من المؤرخين إبرازها .

(١) نفس المرجع ٤٠ ب .

(٢) نفس المرجع ٤١ أ .

(٣) نفس المرجع ٤١ ب .

(٤) نفس المرجع ٥ أ .

مذهب ابن قسي

لا يرى الناظر في كتاب خلع النعدين لابن قسي مذهباً فلسفياً متسقاً كاملاً ولا شبه مذهب ، ولكنه لا شك يرى اتجاهات يصح أن توصف بأنها فلسفية . أو أصولاً لاتجاهات كان لها شأنها فيما بعد في التصوف الفلسفي عند ابن عربي ومدرسته . وابن قسي أحد المتصوفة الأندلسيين الثلاثة الذين انتقوا بالتصوف المغربي من دوره البدائي الساذج الذي هو دور الزهد . إلى دوره الثيوسوفي كما قلنا . ولكنه كان أكثر هؤلاء الثلاثة استغلالاً للقرآن والحديث ، فإنه يتخذ منهما مادته ثم يخرج منهما ما شاء من المعاني الفلسفية والصوفية . فكتابه في جملة نوع من التأويل والتخريج لهذه الأصول التي هي النصوص القرآنية والأخبار النبوية .

ولا يتسع المقام هنا لاستيعاب كل ما ورد في الكتاب من آراء ، ولذلك سأقصر حديثي على آرائه البارزة في مسائل الإلهيات والكونيات والمعرفة .

(١) نظريته في الأسماء الإلهية :

يرى ابن قسي أن كل اسم من الأسماء الإلهية مسمى بجميع الأسماء (١) . ولعله قد اقتبس هذا المعنى من قوله تعالى « قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن أيا ما تدعوا فله الأسماء الحسنى » : لأنه يستوى أن تدعو الله باسم الله أو باسم الرحمن أو أي اسم آخر من الأسماء الإلهية حيث المدعو في جميع هذه الحالات هو الذات التي يدل عليها بهذه الأسماء . فالذات التي تسمى بالله هي الذات التي تسمى بالرحمن وبالرحيم وغيرهما من الأسماء : ومن هنا جاء إمكان إطلاق أي اسم منها على أي اسم آخر . وإمكان تسمية أي اسم بجميع الأسماء الأخرى . بعبارة أخرى كل اسم إلهي مدلوله الذات الإلهية أولاً ، ثم ما تعطيه حقيقة من معنى أو صفة إيجابية أو سلبية . وهذه هي الجهة الخاصة التي يشير إليها

(١) انظر شرح خلع النعدين ٣٣ أ : وقارن الفتوحات المكية ج ١ ص ٩٠٧ ج ٣

ص ٤٦٥ وفصوص الحكم ص ٧٩

الاسم وبها يتميز عما عداه من الأسماء . وله بالإضافة إلى هذا ، الدلالة العامة وهي دلالته على الذات . فمن حيث إن مدلول الأسماء كلها الذات . جاز أن ينعت كل واحد منها بجميع الأسماء .

هذا على الجملة هو مذهب ابن قسي في الأسماء الإلهية ، وبه أخذ ابن عربي واستغله إلى أقصى حد في كلامه عن هذه الأسماء وعن الدور التي قامت وتقوم به في خلق العالم ، فإنها عنده بمثابة القوى التي بوساطتها يخلق الله الأشياء . بل إن الأشياء في مذهبه ليست سوى هذه الأسماء التي وصف الحق بها نفسه . فهي ظاهرة في الوجود . تأخذ حقيقتها ومعناها من إضافتها إلى الموجودات وإن شئت فقل إنها هي عين الموجودات . قال ابن عربي « فما تسمى (أى الحق) بوصف إلا كنا نحن ذلك الوصف » .

وقد شخّص ابن قسي الأسماء الإلهية - كعادته في تشخيص المعاني وتجسيم الخبرات - فذكر أحكامها في الخلق . والنصيب الذي يقوم به كل اسم من هذه الأسماء فيه : بل تكلم عن دولة كل اسم كما لو كانت هذه الأسماء اشخاصا فقال : " لابد لكل اسم في دولته من رسول يرسله وشرع يضعه " . وجعل لكل واحد من الأسماء ظاهراً وباطناً : فلباطن الاسم حكم في عالم العلو الروحاني والملكوت . ولظاهره حكم في عالم الظاهر . فجبريل مثلاً مخلوق من الاسم الله الباطن وهو بذلك أعز وأفضل وأجل مخلوق في عالم العيب والملكوت : ومحمد عليه السلام مخلوق من الاسم الله الظاهر - وهو بذلك أفضل مخلوق في عالم الملك^(١) ولآدم اسم إلهي أوجده ، وكذلك لنوح وغيره من الأنبياء .

وليس في أفق الاسم الذي أوجد كل واحد من هؤلاء الأنبياء ما هو أفضل منه : أى أنه لا مفاضلة بين الأسماء . ولكن المفاضلة بين المخلوقين بهذه الأسماء واقعة حاصلة : فتارة تقع المفاضلة بين مخلوقات الاسم الواحد من حيث ظاهره وباطنه ، كمحمد مثلاً فإنه مخلوق اسم الله الظاهر ، وهو في نظر

(١) شرح خلع التعليق ٥٨ أ .

ابن قسي أفضل من جبريل مخلوق الاسم الله الباطن : وكبني آدم الذين يعتبرهم أفضل من الملائكة لسبب عينه . وأحيانا تقع المفاضلة بين مخلوقات الأسماء الإلهية من حيثية واحدة . فهناك مفاضلة بين الأنبياء بعضهم مع بعض : وبين الأنبياء وغيرهم من بني البشر .

وقد جعل ابن قسي الأسماء الإلهية التي أسند إليها سلطة الخلق في عالمي الغيب والشهادة - حجبا للذات الإلهية : لأن الذات محتجبة عنا أبدا بهذه الأسماء . ولهذا لا سبيل لنا إلى معرفتها . ولكن الأسماء من ناحية أخرى محتجبة عنا أيضاً لأنها باطنة لبطون الذات : فلا سبيل لنا كذلك إلى معرفتها إلا بآثارها : وهي إذ تعلم لنا إنما تعلم على قدر ما تقبله عقولنا - كل بحسب استعداده . فكأن المعرفة الإنسانية بالله انحصرت في علمنا بالعالم الذي هو مطهر الأسماء الإلهية والأثر المباشر لخلقها : أي أننا نعرف العالم أولاً . والأسماء الإلهية ثانياً ، والله نفسه ثالثاً ، وعلمنا المباشر إنما هو بالعالم وحده .

هكذا يتعرف الله سبحانه إلى عباده في الدنيا . وعلى نحو ما يعرفونه في الدنيا يدركونه في الآخرة يوم المشهد العظيم .

نعم لله أسماء ذاتية - وهي الأسماء التي لا يكون عنها أثر في الكون : وقد أشار إليها النبي صلى الله عليه وسلم بقوله في دعائه " أو ما أستاذت به في علم علمك " بعد أن قال " أسألك بكل اسم سميت به نفسك أو علمته أحدا من خلقك " : وهذه الأسماء الذاتية لا علم لنا بها ولا كلام لنا فيها ها هنا : وإنما الذي نتحدث عنه وندعو به إنما هو الأسماء الإلهية التي يكون عنها أثر في الكون أو صلة به كأسماء الرب والرحمن والرزاق والفتاح الخ وهذه هي التي قصد إليها ابن قسي في نظريته . وإذا كانت الأسماء الإلهية حجبا للذات على نحو ما قلنا وطريقا إلى معرفتنا بها على النحو الذي شرحنا ، فأولها وعلى القمة منها في نظر ابن قسي اسم « الحى » الذي يسميه « فلك الحياة » (١) وهو حجاب الحجب - أي أعلاها وأقربها كلها إلى الذات ،

(١) شرح خلع التعلين ١٧ أ .

والاسم "الحى" أو الحياة الإلهية. مصدر كل حياة وإن كانت تختلف في ذاتها عن حياة كل حى . يقول : " بالحياة الإلهية حى كل حى : وهى الرقيب العتيد والأدنى من جبل الوريد : تنزل حياة كل حى على حجب قدس " (١) أى أنها رغم نزولها إلى الموجودات ومنحها أياها الحياة تحتفظ بقداستها وطهارتها ولا تتأثر بذلك النزول زيادة أو نقصا : ولا كما ولا كيفا .

والحياة الإلهية حياة مريدة : إذ الله الحى هو الله المريد العالم القادر السميع البصير . حريا على مذهب ابن قسى من أن كل اسم من الأسماء الإلهية مسمى بجميع الأسماء . فالحياة الإلهية القيومية تنبض من نورها على ذوات الموجودات فيضانا إراديا . فتنتقل الموجودات من حاب الثبوت (حال الإمكان الصرف فى العلم الإلهى القديم) إلى حال الوجود . « وتظهر فى الموجودات ظهور النور فى الإضاءة » أى لا ظهور النور فى نفسه . فإن الإضاءة مظهر النور وليست النور نفسه : والذى نعرفه وندركه ونحسه هو الإضاءة - التى هى انعكاس النور على الأجسام . وليس النور نفسه . فحياة الموجودات مظهر للحياة الإلهية وليست الحياة الإلهية نفسها .

ومظهر هذه الحياة الإلهية المريدة التى يقع بها انخلق والتفصيل بين الموجودات . كلمة التكوين " كن " . يقول ابن قسى " إنها أيضا حية قائمة بتلك الحياة الإرادية " (٢) وكأنه بذلك جعل من كلمة لتكوين « أقنوما » أشبهه بالأقنوم الثانى فى التالوث المسيحى . فهى الاوغوس الذى خلق الله به العالم .

ومصداق سريان الحياة الإلهية الإرادية فى المخلوقات قوله تعالى فى عيسى ابن مريم إنه « رسول الله وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه . ولكن الأمر ليس قاصرا على عيسى ، فقد أشار الله إلى سريان حياته فى غيره من الموجودات عندما قال فى آدم « فإذا سويته ونفخت فيه من روحي » . ويرى ابن قسى أن الحياة الإلهية الإرادية تنبض على جميع الكلمات (الموجودات) التامات التى كملت فى نفسها فأصبحت صالحة للبروز والظهور فى أعيانها .

(١) شرح خلع النعيلين ١٣٤

(٢) شرح خلع النعيلين ١٣٤

وكما نكلم عن الحياة المريدة (أو إرادة الحياة) تكلم عن الإرادة الحية (أو حياة الإرادة) فقال «بحياة الإرادة ظهر الأمر نورا قائما ووجودا ظاهرا ، وكانت (أي هذه الإرادة الحية) الحكم الذي فصّته والسر الذي أوجده . والحق الذي أقامته وأظهرته» (١) أي أن أمر الوجود قام وظهر بفعل اللوغوس الذي هو حياة وإرادة معا ، فكانت الحكم الذي فصلته — أي ظهرت به في صور الأحكام التي تفصل الموجودات وتميز بعضها عن بعض ، وكانت السر الذي أوجده — أي الروح المستتر الذي أوجده في الظاهر ، والحق الذي أقامته ، أي الحق الذي أقامته في الأشياء وعنه ظهر الوجود : قال تعالى « وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما إلا بالحق : فهي الحق المخلوق به على حد قول أبي الحكم بن برّجان (٢) فكان ابن قسي جعل للأمر المكوّن (أمر التكوين) حكما من حيث قضاؤه ، وسرا من حيث استتاره وظهوره في الإنجاد ، وحقا من حيث إقامته . ولهذا يقول « وهذا الأمر الذي ظهر هو الكلمة الحق الذي قام نورا جسمانيا » (٣).

ويظهر أن ابن قسي يستعمل كلمة « الحياة » بمعنى أوسع مما تستعمل فيه عادة : لأن الحياة الإلهية عنده تفيض على الموجودات جميعها — سواء منها الحي (بالمعنى المفهوم) وغير الحي . ولذلك يقول « إن الفلك الحي هو المحيط بفلك الرحمة التي وسعت كل شيء » (٤) : وهو يريد بالرحمة هنا الرحمة المطلقة التي معناها منح الوجود — لا الرحمة المقيدة التي أشار إليها تعالى في قوله « فسأكتبها للذين يتقون » . وقد أخذ ابن عربي هذه التفرقة بين الرحمتين وأطلق على الأولى « رحمة الامتنان » وعلى الثانية « رحمة الوجوب » (٥).

(١) شرح خلع النعلين ٣٣ ب.

(٢) أشار إلى هذا الاصطلاح ابن عربي في الفتوحات ج ٣ ص ١٠١ س ١٢ من أسفل وقال إن الذي يسميه ابن برّجان « الحق المخلوق به » هو الذي سماه التستري « العدل » . أما ابن عربي نفسه فيطلق عليه « حقيقة الحقائق » .

(٣) شرح خلع النعلين ٣٣ ب . ويلاحظ أنه يطلق كلمة النور على كل شيء جسماني .

(٤) شرح خلع النعلين ٣٤ أ .

(٥) انظر الفصوص ص ١٥١ وما بعدها ، ص ١٧٧ - ١٨٠

ويسمى ابن قسبي دوائر الأسماء والصفات الإلهية « أفلاكاً » فيتكلم عن فلك الحياة وفلك الرحمة وفلك الإرادة . وذلك للإحاطة التي تنصف بها هذه الأسماء ؛ لأن الأفلاك دوائر . والإحاطة من صفات الدائرة كما يزعمون .

أما تفصيل الوجود الصادر عن فلكي الحياة والرحمة فيشبهه بتفصيل الأقلام للمداد بما تكتبه من الكلمات : كأن الحياة الإلهية هي المداد ، والكلمات هي المخلوقات ؛ وهو معنى لا يبعد أن يكون قد أخذ عن الآية القرآنية الكريمة « قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربي ولو جئنا بمثله مددا » . ولكن المسألة أكثر من مجرد تشبيه عند ابن قسبي ، إذ « الأقلام » عنده موجودات حقيقية هي قوى إلهية أشبه ما تكون بالملائكة : وفيهم يقول : « وبماء الحياة من ذلك الفلك الأعلى والحجاب الأقدس الأحيى جرت الأقلام المداديات ^(١) » ثم يأخذ في تفصيل الكلام في هذين الفلكين (فلكي الحياة والرحمة) وما يظهر عنهما من أنواع الموجودات ، مستعملاً الاصطلاحات القرآنية كالعرش والكرسي والسماء والأرض ونحو ذلك على سبيل الرمز والإشارة والمجاز أحياناً . وبطريق الحقيقة أحياناً أخرى . على نحو ما سنبينه في نظريته في الفيض الوجودي ومراتب الموجودات .

• • •

الفيض الوجودي ومراتب الموجودات

يتصور ابن قسبي الوجود سلسلة متصلة الحلقات على قتها الله المتعالى المنزه . ويقسم الموجودات ستة أقسام . أو يعدد من حلقات هذه السلسلة الوجودية ست حلقات لا يعد الله واحدة منها . فالموجود الأول عنده ليس الله ، وإنما هو « فلك الحياة » الذي تحدثنا عنه في الفصل السابق — وهو العرش المحيط . وهو باطن الوجود كله . أما ظاهر الوجود فهو العالم الذي نعرفه .

(١) شرح خلع التلمين ٣٤ ب .

والصلة بين الباطن والظاهر دائمة — لو انقطعت لانقطع الأمر الذى به كنا
(أى نحن والعالم) مألوهين ، وازال حفظ الله للعالم . واندك العالم وتلاشى
ولم يكن ثم خلق » (١) .

والموجود الثانى هو فلك الرحمة أو العرش الكريم : خلقه الله من ظاهره
الموجود الأول — وخلق من طاهره روح القدس . هو العرش الذى استوى
عليه الرحمن . وهو فلك البروج الأطلسى وسقف الجنة وعالم الرضوان .
قال فيه « إليه ينتهى الإحساس البشرى (يريد لمن ينتهى إليه كما وقع للنبي
فى معراج) وإليه ينتهى الإدراك النبوى » .

والموجود الثالث هو الكرسي والعرش العظيم الذى خلق الله من ظاهره
القلم الأعلى واللوحة المحفوظ وإليه تنتهى ملاحظة العارفين ومكاشفة النبيين
والمرسلين سوى محمد صلى الله عليه وسلم فإنه كوشف بما فوق ذلك وشاهد
حضرة القرب .

والموجود الرابع فلك العرش المجيد الذى خلق الله من ظاهره جبريل
— أى عالم الملائكة — وعالم السر الروحانى الذى منه تنزل الغيوب علينا .
وإليه ينتهى الكشف الملكوتى لخواص الموقنين وعموم النبيين .

والموجود الخامس هو فلك السماء الذى خلق الله من ظاهره آدم — أى
العالم الإنسانى : الذى سجد له الملائكة وتسخر له العالم العلوى وتذلّل العالم
السفلى .

والموجود السادس فلك الأرض وهو الذى خلق الله من ظاهره الحيوانات
والحشرات : وهو عالم التسخير والإذلال والامتهان .

فى هذا التصنيف للموجودات خلط عجيب لم أعهدده عند مؤلف آخر :
فهو ليس تصنيفاً للأسماء الإلهية ولا لمراتب الوجود ، ولا لمراتب الوحي
والكشف ، وإنما هو مزيج من هذه جميعها . وقد أضاف المؤلف إلى هذا

(١) شرح خلع التلويح ٣٧ ب .

الاضطراب والفوضى اضطراباً آخر في استعمال الاصطلاحات القرآنية التي حرص على أن يقحمها إقحاماً في تصنيفه فخرج بها عن معانيها ، بل أفسد هذه المعاني إفساداً . فهو يستعمل العرش العظيم والعرش الكريم والعرش المجيد والعرش الذي استوى عليه الرحمن كما لو كانت عروشاً مختلفة وأنواعاً من الوجود متباينة : والعرش عند المسلمين واحد أطلقت عليه أسماء مختلفة باعتبارها مختلفة . والذي يذهب إليه ابن عربي هو أن الله نعت العرش بأسماء من أسمائه كالمجيد والعظيم والكريم ، وهي نعوت لا تصح على الإطلاق إلا لله : أما العرش فواحد لا تعدد فيه . ولكن ابن قسي يذهب في فوضى اصطلاحاته إلى حد القول بأن « ما سميت جنة فسم مافوقه عرشاً » مستنداً فيما أعتقد إلى الحديث القائل « العرش سقف الجنة » .

والذي يسترعى النظر في تصنيف ابن قسي للموجودات أن كل واحد منها له نسبة إلى مافوقه ونسبة إلى ماتحته . فبالنظر إلى مافوقه فيه قدرة على أن يفيض عنه مابعده ، وهذه القدرة مستمدة من الحياة التي هي الفلك الأول أو الموحود الأول على حد قوله . وأما بالنسبة إلى ماتحته . فهو مصدر الوجود لهذا الذي تحته : ويكون فيض الوجود عن ظاهر هذه الموجودات لا عن باطنها . فقد خلق الله من ظاهر فلك الحياة فلك الرحمة . ومن ظاهر فلك الرحمة روح القدس . ومن ظاهر الكرسي خلق القلم واللوح المحفوظ . ومن ذلك العرش المجيد خلق جبريل وهكذا . وفي هذا الكلام شبه بعيد بنظرية الفيوضات الأفلوطينية وإن لم يكن له منطقها ولا اتساقها .

• • •

الساق والقدم والنون والقلم

وكما خلط ابن قسي ما شاء له الخبط في اسم العرش ومدلولاته ، خلط في مدلولات الساق والقدم والنون والقلم وغير ذلك من الكلمات التي ورد ذكرها في القرآن والأخبار النبوية المتصلة بقصة المعراج بوجه خاص . فساق العرش عنده اسم لحياة الأرواح التي تعرج إلى الله — أو هو الملائ الأعلى ، ملأ القوى القائمة

بكل شيء : فإن قيام كل شيء إنما هو بظهور هذا الساق . وإذا كان العرش
- في أحد معانيه - سما للملك . والملك هو كل ماسوى الله . فالساق هو العالم
الروحي . العالم الملائكي إذ شئت - الذى عن طريقه يصرف الله الملك ويدبره
ويقومه . وليس لابن قسى فيما ذهب إليه من هذا التفسير سد من القرآن
أو غيره . ولكنه يستعمل هذه الألفاظ كيفما شاء وفى أى معنى أراد .

ولكن للساق معنى آخر عنده : وهو أنه منتهى المعارج الروحية . بمعنى
أن النفوس العارضة إلى ربها ينتهى بها العروج إلى هذا العالم ولا تجاوزه :
بل تقتبس منه النور العلمى وحيا كان أو إلهاما ولا تطمع فيما وراءه .

وأما القدم فاسم لما يتركز عليه الساق وبه يثبت . ومن هنا كانت له صفة
الإحاطة . فما من موجود إلا وهو تحت إحاطة القدم . ولكن أى نوع
من الموجودات هذا القدم : أهو ملك من الملائكة أم اسم من أسماء الله أم ماذا ؟
لاشك أن ابن قسى واقع هنا تحت تأثير خياله الجامع الذى ذهب به فى مستلزمات
التشبيه إلى النهاية : فقد تخيل العرش شيئا أشبه بالكرسى فتكلم عن ساق العرش
وعن قدمه لكى تكمل له الصورة . ثم أخذ يعطى للعرش وساق العرش
وقدم العرش من المعانى ما شاء له خياله .

وليس الأمر بأفضل من ذلك فيما يقوله هذا الرجل عن «النون» و«القلم»
فهو يورد لنون جميع المعانى التى أوردتها كتب اللغة والتفسير . وكأنه يشير
بهذه المعانى إلى اختصاصات أو وظائف النون الذى يقصد به ملكا من الملائكة
يصفه بأنه «من ملائكة العلو العلى والقرب القريب» ومن نوره تستمد الأنوار
ومن صفحة إحاطته تستمد الصحف . وأنه سر روحانى فى العالم الثقلى
(أى عالم الإنسان والجن) والعالم الملكى ، وأمر ربانى فى العالم العلوى والملا
القدسى » (١) .

(١) شرح غلغ التلمين ٤٩ ب .

أورد النون بمعنى « الدواة » وقال هو بحر الإمداد ، وبمعنى الخوت أو السمكة وقال : « عليه (أى على النون) رست منشآت مجاريهم » ، كأنه يشير إلى قوله تعالى « وله الجوارى المنشآت فى البحر كالأعلام » ، وبمعنى حرف النون الذى يرمز به لروح القدس أو باطن روح القدس .

فاستعمل النون أولا استعمالا عاما بمعنى أنه ملك من الملائكة الذين هم فى حضرة القرب من الله . ثم خصه بأنه حامل لجميع المعانى محيط بها . وأن جميع الصحف المسطرة تستفيد ما أودع فيها من صفحته . ولذلك سماه الدواة وبحر المداد وسر الإمداد . كأن الوجود تفصيل للمداد الذى يحتويه النون ، وزاد على هذين بقوله إنه سر روحانى قامت به حياة التقين والملائكة .

وأما القلم فالظاهر أنه يستعمله استعمال اسم الجنس لا المفرد . مستشهدا بقوله تعالى « والقلم وما يسطرون » فإنه قال وما يسطرون ولم يقل وما يسطر ، وبقوله عليه السلام إنه سمع صرير الأقلام ولم يقل صرير القلم .

والأقلام عند ابن قسى ملائكة أيضا ، ودليله على ذلك الخبر القائل أول ما خلق الله القلم والخبر القائل : صرت إلى مستوى أسمع فيه صرير الأقلام .

ولا شك أن القلم عنده وعند كثيرين من مفكرى الإسلام هو أشبه شئ بالعقل الأول فى فلسفة أفلوطين ، وإن كانوا يخلعون عليه من الصفات ماخرجه عن مدلوله الأفلوطينى الأول . فهو أول مخلوق فاض عن « الواحد » ، ولكنه أيضا النور القدسى الذى فصل الأكوان فى الهباء وميز بعضها عن بعض ، وهو عالم التقدير والتنفيذ . وهو الحامل لكل شئ بمعنى أنه يحتوى كل شئ . وليس هذا سوى العالم العقلى : أو العقل الأول فى اصطلاح أفلوطين . ولكن ابن قسى لا يثبت على شئ ، وهو أبعد الكتاب عن التفكير المنطقى المنسوق : فقد قال قبل ذلك « وظهر عن العرش الكريم العرش العظيم ، وهو القلم الأعلى ^(١) » وبذلك جعله ثالث الموجودات فى تصنيفه العام . ويظهر تناقضه مرة أخرى فى أنه يضع النون فوق القلم فى الترتيب ثم يقرر بعد ذلك أن القلم أول مخلوق !

(١) شرح خلع التملين ٥٠ ب .

العلم الخبرى والعلم اللدنى

أختتم هذا البحث بكلمة عن مذهب ابن قسى فى أنواع العلوم الإلهية وما يدعى من هذه العلوم فى كتابه «خلق النعلين» : فإنه قسمها إلى قسمين : علوم إخبارية وعلوم كشفية لدنية وقال إنه — وكل سالك إلى الله — ينتقل من الأولى إلى الثانية إذا أحكم أصول الطريق وصدقت عزيمته فيه . وكلا النوعين من عند الله لا فرق بينهما إلا أن الأول بواسطة والثانى تلقائى بغير واسطة .

يقول فى وصف كتابه « إنه صحف خبرية ولمع أفضيه » أى أنه مجموعة من الأخبار التى جاءت من عند الله على ألسنة الأنبياء . وأهم ما جاء فى هذه العلوم توحيد الله عز وجل . وهو التوحيد الذى فطر عليه كل مولود — أو هكذا يرى ابن قسى وسائر الصوفية مستندين إلى آية الميثاق التى يقول الله فيها « وإد أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم ؟ قالوا بلى ! » فأول ما شق أسماع بنى آدم بعد وجودهم فى الذر هو توحيد الربوبية ، فى زعمهم ، كما أن أول ما شق أسماعهم فى حال ثبوتهم فى أعيانهم قبل وجودهم هو الأمر بالوجود : إذ قال لهم كونوا فكانوا . ولذلك قيل إن « الكلام » أول صفة إلهية عرفتها الممكنات من الله تعالى .

يقف ابن قسى نفسه موقف المترجم عن هذه العلوم الخبرية فيقول : « فكان من ذلك ما يصل إليكم (مخاطب قارئ كتابه) تحت هذا الستر الملكوتى » . ثم يصف هذه العلوم بأنها العذراء الرزان التى تنزلت من ملكوت الأنوار إلى حجب الأسرار إلى فرش بيوت الأحرار... الخ . أى أنها لا تنزل إلا على قلب من كان أهلاً لها وهم الأنبياء : ولكن من يعمل بها عن طريق الإيمان الصادق يحصل معانيها ذوقاً فيكون فيها كالخبر عن حاله .

فإذا تجاوز المؤمن هذا المقام الذى أهله تحصيله له لحصول هذه الحكمة الخبرية مباشرة وبغير وساطة ، ناداه الحق فى نفسه ليدخله مقاما أعلى وأقدس فيقول له الحق : إنك أخذت هذه الحكمة الإلهية وعليها غبار

الوساطة البشرية والكونية ، وبذلت نفسك في تحصيلها فيأى أريد أن أمنحكها من معدنها وأوقفك عليها من إخبار موجدتها بارتفاع الوسائط وإزالة الروابط وإزاحة الشرائط . فأكرمك بها شفاها . ومُنحك إياها ونجاءاً : إذ كانت حكمة خيرية من الصحف المنزلة على الذات السوية . فتنتلك للمناسبة من الإخبار الكونى إلى الإخبار الإلهى ^(١) « فإذا سار بأهله اختياراً وأنس من جانب الطور نارا . فليعلم أنه بالوادی المقدس والمقام الأعز الأقدس . فهناك فليخلق النعائى وليقتبس النور من موضع القدمين فليس إلا الدور الحق والكلم الصدق والسر الذى قام به الأمر والخلق » ^(٢) فإن قسى لا يتصر أحد العلم مباشرة عن الله على الأنبياء . بل يفتح بابه لكل من استوفى شرائط الطريق إلى الله من نبي وغير نبي . فأولياء الله الذين آمنوا به وبرزه وحصلوا الحكمة الإخبارية على وجهها الصحيح علماً وعملاً . أهل لأن يدخلوا الوادى المقدس ليكملهم الله شفاها ويناجهم كما ناجى موسى وغيره من الأنبياء وبذلك يحصلون العلم الإلهى ذوقاً كما حصلوا علم الشرائع ثقبناً وفهماً . وهنا مقابلة بين علم ظاهر الشرائع الذى يأتى عن طريق الرسل وعمم الباطن الذى طريقه الدوق : وهو المعنى الذى أشار إليه أبو يزيد البسطامى بقوله « أخذتم علمكم ميتاً عن ميت . وأخذنا علمنا عن الحى الذى لا يموت » يريد علم الشريعة وعلم الحقيقة . فإذا وصل السالك إلى مقام خلع المعين واقتباس النور من موضع القدمين . لم يشهد إلا لنور الحق - وهو الله - ولم يسمع إلا الكلمة الصدق - وهو إخباره وكلامه تعالى ، وعان سر الوجود الذى قام به الأمر والخلق - أى عان ، على حد تفسير ابن عربى ، علم الأمر - وهو كل موجود لا عند سبب (أى الموجود مباشرة بكلمة التكوين كن . ولذلك سمى عالم الامر) وعالم الخلق - وهو كل موجود عند سبب كونى . والكل لله كما قال تعالى « ألا له الخلق والأمر » ^(٣) .

وقد ادعى ابن قسى أنه أحد أولئك الذين وصلوا إلى هذا المقام . وأن مادة كتابه خلع النعائى ملكية الإلقاء . أمة الإخبار والإملاء كما قلنا .

(١) شرح خلع النعائى ٢٥ أ .

(٢) شرح خلع النعائى ٢٥ أ .

(٣) شرح خلع النعائى ٢٥ أ .

المراجع

- ١ - شرح خلع النملين لابن عربي : مخطوط : أيا صوفيا رقم ١٨٧٩
- ٢ - خلع النملين : منسوب إلى ابن قسي : مخطوط : القاهرة ، تصوف ٩٣٦
- ٣ - شرح أسماء الله الحسنى لابن برجان : مخطوط : المتحف البريطاني 1612, Or. 411
- ٤ - لسان الحق المبثوث في الأمر والخلق : مخطوط : باريس 2642 Arabe
- ٥ - محاسن المجالس لابن العريف .
- ٦ - تاريخ ابن خلدون .
- ٧ - الفتوحات المكية لابن عربي . طبعة بولاق سنة ١٢٩٣ هـ .
- ٨ - فصوص الحکم لابن عربي نشرة أبو العلا عفيفي : القاهرة سنة ١٩٤٦ م .
- ٩ - كشف الظنون لحاجي خليفة .
- ١٠ - قوات الوفيات لابن شاکر الکتبی .
- ١١ - أعمال الأعلام لابن الخطيب : نشرة ليث بروفسال .
- ١٢ - Almoravides en Espana تأليف كوديرا .
- ١٣ - من تاريخ العکري في الأندلس تأليف آنخل جنثالت بالثيا ، تعريب حسين مؤنس .
- ١٤ - تاريخ الأندلس في عهد المرابطين والموحدين : تأليف يوسف أشباح : ترجمة عبد الله عنان .
- ١٥ - المعجم لابن الأبار : نشرة كوديرا .
- ١٦ - التكملة لابن الأبار : نشرة كوديرا .
- ١٧ - الصلة لابن بشكوال .
- ١٨ - تاريخ علماء الأندلس لابن القرضي نشرة كوديرا .
- ١٩ - فهرس مؤلفات ابن عربي : نشرة أبو العلا عفيفي : مجلة كلية الآداب جامعة الإسكندرية : المجلد الثامن ص ١٩٣ - ٢٠٧
- ٢٠ - البرهان الأزهر في مناقب الشيخ الأكبر : القاهرة سنة ١٣٢٦ هـ .
- ٢١ - The Mystical Philosophy of Muhyid-Din Ibn Arabi بالإنجليزية : تأليف أبو العلا عفيفي .
- ٢٢ - Abenmasarra y Su Escuela بالإسبانية : تأليف آسين بالاثيوس .
- ٢٣ - روكلمن .

قصة بني اسرائيل

كما يرويها " الكتاب المقدس "

بقلم عبد العزيز برهام

(أولا) جواب معتمة في تاريخ بني اسرائيل

١ - الشعب الباسل المقدم ١

كما وصفه " العهد القديم "

اعتدى بنو اسرائيل على مصر هذا العام (١٩٥٦). وأذاعوا في العالم أجمع أخبار انتصاراتهم « الباهرة » على رمال صحراء سيناء . ونسبوا إلى جيوشهم من الشجاعة والإقدام ما لا يكاد يصدق عقل . ولكن هؤلاء المدعين يعلمون في قرارة أنفسهم أنهم لم يكونوا في يوم من الأيام جنودا مبرزين . جنودا يعرفون قوانين الحروب . ومبادئ المعاملات الإنسانية . بل كانوا دائما أهل غدر وخيانة ، أقاموا دولتهم القديمة التي لا يزالون يتشدقون بمجدها على الختل والخديعة ، ولم يستطيعوا أن يبنوا فيها شيئا دون الاستعانة بالههم الأتاني الغريب الشأن - كما يصورونه - ثم أقاموا دعائم ما يسمونه اليوم « اسرائيل » على النفاق والجبن والمخاتلة . وقد اتخذوا من الانجليز والامريكيين وغيرهم إلهاً لهم في العصر الحديث . يشدون أزرهم . ويمدوهم بالمال الذي يقيمون به أود حياتهم . ويدافعون عنهم إذا بدا لهم أن يشنوا حربا على حيراتهم من العرب الأمجاد . وليس هذا الأمر بمجديد عليهم : فتاريخهم الطويل يبين أنهم في مسيس الحاجة دائما لمن يحارب عنهم أو يقوى من عزائهم ، ويتحمل ويلات الحرب وآلامها إلى جانبهم أو بدلا منهم ثم يتشدقون بعد ذلك بالنصر والجزائم ، وبالبسالة والاقدام . وبالغنائم الهائلة وغير الغنائم . . . ويعلنون ذلك في جرأة منقطعة النظير على رعوس الاشهاد دون ما وجل ولا حياء .

ولكن هذا العمل نفسه أكبر شاهد على أن الاسرائيلي هو هو لم يتغير ، فهو لا يزال يترسم خطى آباءه وأجداده الذين جنوا عن أن يستمعوا الى صوت «يهوفا» يدعوهم الى القتال في سبيل أرض ستكون لهم ولذريتهم من بعدهم ميراثا . دون أن يكلفهم ذلك شروى نقيير ، فقالوا لموسى : « اذهب أنت وربك فقاتلا ، إنا ههنا قاعدون » .

إن الصيوقى أحرص الناس على حياته ؛ فكيف تريده أن يخاطر بها ، ليقال عنه يوما ما إنه شجاع . انه لا يقيم لهذه الشجاعة وزنا ، ولا يعرف لها طعما . لأن الشجاعة سبيل الموت . وهو لا يريد . لأنه يحرمه ملذات الحياة . والضرب في آفاق الأرض بخثاً وراء الذهب الذى تردد اسمه في كتابه « المقدس » آلاف المرات .

إنه حريص كل الحرص على أن يطبق تعاليم « العهد القديم » فهو شريعته المقدسة ، وهو المنارة التى يسير على هداها . والعهد القديم يدعوه إلى الجبن . ثم التفتى بعد ذلك بالانتصارات الباهرة . إنه ليزكر أن اسلافه قد أظهروا من التخاذل عن غزو أرض كنعان ما جعل موسى يبرأ منهم مراراً وتكراراً ، وما جعل « يهوفا » الذى اختارهم من بين شعوب الأرض ليكونوا شعبه . يكر عليهم هذا التخاذل . وينكر عدم تقمهم به . وينحى عليهم غير مرة باللائمة . وينزل بهم أشد ألوان العقاب . ويحرم الكثيرين منهم من أن يدخلوا « أرض الميعاد » فيميتهم في طور سيناء . ولم يزل بالبقية لباقية منهم يمينها ويعددها بأنه لن يتخلى عنها في حروبها حتى جمعت أطراف شجاعته . وأقدمت على مجاهدة أهل البلاد المغزوة . ولكنها كانت لا تخطو خطوة إلا بعد أن تأخذ العهود والمواثيق على أنه معها . لا يغيب عن كفاحها المسلح لحظة واحدة . فاذا لم يؤكد لها أنبيأؤها وقادتها ذلك نكصت على أعقابها . وتحلت عنها شجاعته . فاذا ما كتب لها نصر بالغت فيه أنما مبالغه . وحاكت حوله الأساطير . وجعلت من جودها الجبناء مثلاً للبطولة . وهى تعلم حق لعلم أنها في ذلك كاذبة . لأنها لم تخرز نصراً . ولم تكسب معارك ، ولكن طروفا أملت بها - كما أملت بها

الظروف التي خلقها الانجلز والفرنسيون اليوم - جعلتها تتغلب بعض التغلب على أهل البلاد الوادعين الآمنين . وتشردهم من ديارهم . كما تفعل اليوم .

إن كل إسرائيلى يتخذ من كتاب « العهد القديم » كتاباً مقدساً يعلم ذلك . ويعلم أكثر من ذلك . يعلم أنه يضم بين دفتيه كل ما انطوت عليه نفس الصيوني من خيانة وغدر . ومن فظاظة وقسوة . ومن كذب ورياء ... وهذه الطباع ليست جديدة عليه بل إنها قد تمشت في عروقه مع الدم منذ أن كان عبداً مسخراً في أرض مصر . والغريب في الأمر أن « - وفا » الذي يتغنى الصهيونيون اليوم بوعده آباءهم إسكانهم وذريتهم « الأرض الموعودة » إلى الأبد . هو هو الاله الذى شقى بهم وشقوا به . وشقوا عليه عصا الطاعة مئات المرات . ولقى منهم الأمرين . لقد وصفهم بما لا يمكن أن يوصف به إنسان كريم . وقد أملى هذا الاله نفسه عليهم . على لسان رسله . مبادئ في معاملة أهل البلاد المفتوحة لا تتفق والروح الانسانية في شئ مهما قيل في الدوافع التي كانت تحددو به إلى إملائها .

إن تاريخ بنى إسرائيل قديماً ليذكر أنهم ما كانوا ليقدموا على إعلان حرب « مقدسة » إلا إذا وثقوا - كما قلنا - كل الثقة من أن يهزوا سيحارب معهم بجنوده ووعوده . فاذا ما أحسوا بتخليه عنهم لجنوا إلى الدموع يهطلونها مدراراً . كما تفعل النساء . حتى يرثى حالهم . فيأخذ باصرهم .

« والعهد القديم » يصف بنى إسرائيل بإثارة حياة الذلة والمسكنة على حياة الحرية والاستقلال . ما دامت هذه تدفع بهم إلى العمل والكاد . وتلك تضمن لهم بعض الراحة . فلقد جاء موسى إلى مصر ليخرج منها بنى جلدته الذين كان المصريون يسومونهم سوء العذاب . إلى أرض وعبدوا بالحصول عليها . ولكنهم طولبوا بالكناج دونها . فلما أن جاوز بهم البحر . ووجدوا أنفسهم في صحراء سيناء . وبعدوا عن خبرات مصر ونعيمها تألبوا عليه . ورفضوا أن يكافحوا معه للحصول على هذا المغنم الجديد . وطلبوا منه أن يذهب هو وربه ليقاتلا . أما هم فسيضون حيث هم يرقبون نتائج المعركة .

استمع إليهم وهم يُقَرِّعون مؤسس شريعتهم الذي حاول أن يخرجهم من أرض « الذلة والعبودية » التي كان المصريون فيها يسخرونهم في أحط الأعمال وأقذرها ، ويتخذون منهم عبيدا يستذلونهم ويستحيون نساءهم — إلى أرض يتنسّمون فيها عبير الحرية . استمع إليهم وهم يرفضون هذه الحرية في « إباء وشمم » ويطلبون العودة بهم إلى أرض الاسترقاق والاستدلال ، لأن للحرية ثمنًا — هو التضحية — لا يريدونه . ولقد عوقبوا على هذا التمرد والعقوق بأن أُنْهوا في طور سيناء أربعين عاما حتى تذل نفوسهم ، و « يجبروا » على السير مع (موسى) في طريق إنقاذهم مما كانوا فيه من مهانة . لقد أكرههم (يهوذا) على محاولة تذوق طعم الحرية ، فأذطم تارة . واسترضاهم أخرى ، وهم بين هذه وتلك كارهون .

أخرج موسى بني إسرائيل من مصر ، وسار بهم إلى طور سيناء ، في طريقهم إلى « أرض الميعاد » ولم يكن يعرف أنه سيشقى بهم وسيشقون به في هذه الفترة من تاريخهم . وكثيرا ما غضب أشد الغضب . كما غضب هارون أخوه ، من صنع هذا الشعب الجبان الكسلان ، الذي لم يكن يرغب في أن ينقذه من تسخير الفراعنة له : لأنه كان يعيش في مصر في رغد من العيش ، ولو كان ذلك يمس عزته وكرامته .

وهنا هو ذا سفر الخروج بقص علينا بنفسه كيف فاضم بنو إسرائيل منقذهم . وكيف استمعوا عليه ، وتذمروا ...

« ثم ارتحل كل جماعة بني إسرائيل من بادية سيناء^{١٢} مرحلة مرحلة . كما أمر الرب . ونزلوا رفيديم^{١٣} » ، ولم يكن بها ماء يشرب منه الشعب . فتلاحى الشعب مع موسى ، وقالوا : اعطونا ماء حتى نشرب . فقال لهم موسى : لم تلاحوني ؟ ولم تضعون الرب موضع التجربة ؟ . وهناك عطش الشعب إلى الماء . فتذمر الشعب من موسى . وقال : لماذا أضعدتنا من أرض مصر . لتقتلنا وبئنا ومواسينا من العطش ؟ وصرح موسى إلى الرب وقال : ماذا أصنع لهذا الشعب ؟ إنهم يكادون يرحلونني ... وسمى المكان

« محبة وملاحاة » : لملاحاة بنى اسرائيل وامتحانهم الرب وهم يقولون :
« آييننا الرب أم لا » (١) .

ويقول فى ذلك سفر العدد :

« وأقبل بنو اسرائيل ، [أقبلت] الجماعة كلها ، إلى صحراء صين ؟ ..
ولم يكن لدى الجماعة ماء ، فاجتمعوا بموسى وهارون ، وتلاحي الشعب
مع موسى وقال : ليتنا متنا عند موت إخوتنا ، أمام الرب . لماذا جئنا
بجماعة الرب إلى هذه الصحراء ، لنموت هاهنا ، نحن وبهائمنا ؟ ولماذا أضعدتنا
من مصر ، وأتيتمنا بنا إلى هذا المكان الحبيث . انه مكان لا زرع فيه ولا لبن ،
ولا كرم ، ولا رمان ، ولا ماء للشرب » (٢) .

« فقال الرب لموسى وهارون : « بما أنكم لم تؤمنوا بى . حتى تقدرسانى
أمام بنى اسرائيل . فلن تدخلوا أنتم هذه الجماعة الأرض التى أعطيتهم
أياها » (٣) .

هذه هى أمة اسرائيل التى تنكرت فى سرعة لما صنع ربها من جميل ،
فخرجت عن طاعته حتى اشتد غضبه عليها . وفكر فى إبادةها . إنها أمة شريرة
كما يقول هارون حين سأل موسى - وقد اشتد به الغضب - عما فعل . فرد
عليه بقوله : « لا يضطرم غضب مولاي . أنت تعرف الشعب إنهم أشرار » (٤) .

هذا هو شعب إسرائيل الذى لم يثق فى منقذه ، ولم يثق فى ربه . وأراد
اختبار قدرته . ونسى أنه أظهرها حين فرق به البحر . فأنجاه وأغرق
آل فرعون ، وهو ينظر - فتذمر ولم يصبر على مرارة العيش فترة من الزمان
وكاد يرحم الرسول الذى جاء لهبه الحياة الحرة الكريمة ، وتمنى لو عاد به
إلى أرض مصر . فكان جزاؤه أن حرم من دخول « الأرض الموعودة » .

(١) خروج ١٧ / ١ - ٧

(٢) عدد ٢٠ / ١ - ٥

(٣) عدد ٢٠ / ١٢

(٤) راجع عدد ١٤ / ٢٧

وقد تجلت لهم قدرة (يهوفا) مرة ثانية . حين فحروا لهم من الصخر عيوناً
ليشربوا منها : « واد استسقى موسى لقومه . فقلنا : اضرب بعضاك الحجر .
فانفجرت منه اثنتا عشرة عينا . قد علم كل أناس مشربهم . كلوا واشربوا
من رزق الله ، ولا تعثوا في الأرض مفسدين (١) » .

ولكن صفة الخوف التي تسيطر على نفوسهم . ونكران الجميل جعلتهم
لا يبتعدون عن طبيعتهم العادرة . ولا يعرفون لهذا الخالق الذي اتخذ منهم صفوة
مخلوقاته حقاً . فما كاد موسى يصعد إلى الجبل لتلقى الشريعة . ويخطئ في نزوله
حتى حمل الشعب هارون على أن يصنع له تمثالا يعبدونه . فاستجاب هارون لطلبه
واتخذ مما معه من حلي عجلا يعبدونه . « فقال الرب لموسى : هلم . انزل ،
فقد فسد شعبك الذي أخرجتك من أرض مصر . لقد حادوا سريعا عن الطريق
الذي أمرتهم بسلوكه . فصنعوا لهم عجلا مسبوكا وسجدوا له . وذبحوا له .
وقالوا : هذه هي آلهتنا . يا إسرائيل . التي أخرجتك من أرض مصر (٢) » .

ويرد صاحب سفر التثنية صدى هذا فيقول :

« حين صعدت إلى الجبل لكي آخذ لوحى الحجر . لوحى العهد الذي
قطعه الرب معكم . أقمت في الجبل أربعين يوماً وأربعين ليلة . لا آكل خبزاً
ولا أشرب ماء . وأعطاني الرب لوحى العهد المكتوبين باصبع الله . وعليهما
مثل جميع الكلمات التي كلمكم بها الرب في الجبل . من وسط النار . في يوم
الاجتماع . وفي نهاية الأربعين نهرا . والأربعين ليلة أعطاني الرب لوحى
الحجر ، لوحى العهد ، وقال الرب لى : قم ، انزل عاجلاً من هنا ،
فقد فسد شعبك الذي أخرجته من مصر : حادوا سريعا عن الطريق الذي أمرتهم
[بسلوكه] . صنعوا لأنفسهم تمثالا مسبوكا (٣) ... » فانصرفت . ونزلت
من الجبل ، والجبل يشتعل نارا ، ولوحا العهد في يدي » .

(١) سورة البقرة ٦٠

(٢) خروج ٣٢ / ٧ - ٩

(٣) تثنية ٩ / ٩ - ١٢

« فطرت . وإذ بكم قد أخطأتم في حق الرب . إلهكم : صنعتم لكم عجلاً مسبوكة . وحدتم سريعاً عن السبيل التي أمركم الرب باتخاذها فأحدث الموحين وطرحتهما من يدي . وكسرتكما أمام أعينكم . ثم سقطت أمام الرب كما فعلت قبل أربعين شهراً وأربعين ليلة . لا آكل خبزاً ولا أشرب ماء من أجل خطاياكم التي أخطأتم . بعملكم الشر أمام أعين الرب لا غاطته . لأنني فزعت من الغضب والغيط الذي ألم بالرب حتى يببذكم . فاستمع لي الرب هذه المرة كذلك . كذلك غضب الرب على هارون غضباً شديداً . لكي يهلكه . فصليت أيضاً من أجل هارون في ذلك الحين . أما خطيئتيكم التي ارتكبتم . أما العجل الذي صنعتم فقد أحدثه وأحرقته بالنار . ورفضته . وطحنته جيداً حتى نعم كالغبار . ثم طرحت غباره في النهر المنحدر من الجبل (١) . »

هذا هو لسان موسى (٢) ينطق بآثام الشعب المختار الذي لم يرجع لربه الذي اختاره إلاً ولاذمة . والذي لم يصبر على غياب قائده أربعين يوماً حتى عاد إلى الأوثان يتخذ منها آلهة له . ويعتقد أنها هي التي أخرجته من مصر .

ولقد قص القرآن هذه الحادثة التاريخية الشنيع في قوله :

” وواعدنا موسى ثلاثين ليلة . وأتممناها بعشر . فتم ميقات ربه أربعين ليلة . وقال موسى لأخيه هارون : اخلفني في قومي . وأصحب . ولا تتبع سبيل المفسدين (٢) “ .

واتخذ قوم موسى من بعده من حُلَّتِهِمْ عجلاً جسداً له خوار . ألم يروا أنه لا يكلمهم . ولا يهديهم سبيلاً ؟ اتخذوه وكانوا ظالمين . ولما سقط في أيديهم . ورأوا أنهم قد ضلوا . قالوا : لئن لم يرجعنا ربنا . ويغفر لنا . لنكونن من الخاسرين .

” ولما رجع موسى إلى قومه غضبان أسفاً ، قال : يا أيها الذين آمنوا حلفتموني من بعدى . أعجلتم أمر ربكم ؟ وألقى الألواح . وأخذ برأس أخيه يجره

(١) شرحه آية ١٥ - ٢١

(٢) سورة الأعراف ١٤٢

إليه . قال : يا ابنِ أمِّ ! إن القوم استضعفوني ، وكادوا يقتلونني ؛ فلا
تشتت بي الأعداء ، ولا تجعلني من القوم الظالمين . قال : ربِّ ! اغفر لي
ولأخِي ، وأَدْخِلْنَا فِي رَحْمَتِكَ ، وَأَنْتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ .

" إن الذين اتخذوا العجل سيئاً لهم غصب من ربهم وذلةٌ في الحياة الدنيا
وكذلك نجزي المفترين " (١) .

وكان غضب (يهوفا) من هذه الفعلة النكراء شديداً ، جعله يفكر
في التدم على اختياره هذا الشعب العاق العنيد ، وفي إباده ، وخلق شعب
جديد من ذرية موسى ليخلفه . يقول :

" وقال الرب لموسى : قد رأيتُ هذا الشعب ، فاذا هم شعب قساة
الرقاب (٢) . والآن دعني يضطرم غضبي عليهم فأفنيهم . وأجعلك أنت أمة
عظيمة " (٣) .

يقول موسى :

" وقال لي الرب : لقد تأملت هذا الشعب فاذا هو شعب قاسي الرقبة .
دعني أبيدهم وأححو اسمهم من تحت السموات . وأجعل منك شعباً أعظم منهم
وأكثر عدداً " (٤) .

وهكذا عرف يهوفا حقيقة شعبه (وكأنه كان يجهلها !) ، وصمم
على إباده ؛ لأنه شعب لا يستحق البقاء . ولكنه عاد فغفر له ، اعتقاداً منه
بأن هذا الغفران قد يردّه إلى الصواب . فهل ارتد إلى الصواب ؟ . " الكتاب
المقدس " يصر على القول بأن هذه المحن المتوالية لم تغير من طبيعة بني اسرائيل ،
ولم تزددهم إلا عسداً واستكباراً ، ولم تستطع أن تخلق منهم أمة شجاعة لانتهاج .

(١) شرحه ١٤٨ - ١٥٢

(٢) عنيدون .

(٣) خروج ٣٢ / ٩ - ١٠

(٤) تثنية ٩ / ١٣ - ١٤

بل إنها على العكس من ذلك دفعته إلى التماذى فى ضلاله . وإلى زيادة أسفه على خروجه من مصر . وعدم استطاعته أن يخلق منه شعبا محاربا يكسب ليجنى ثمرة كسده .

فهاهو ذا الشعب يعود فيعيد على مسامع موسى أسفه للخروج فى هذه الرحلة الشاقة ، وتركه مصر ؛ فيعاقبه ربه لى اختاره هذه المرة من غير رحمة .

يقول سفر العدد :

" ولما أن رحل [بنو إسرائيل] من جبل هور ٦٦٦ . على طريق بحر القلزم ... لحصار أرض إيدوم ضجرت نفس الشعب فى الطريق . وتكلم الشعب عن الرب وعن موسى قائلين : لماذا أضعدتنا من مصر لنموت فى الصحراء . فإنه ليس لدينا خبز ولا ماء ، وقد سئمت نفوسنا هذا الضعام الخفيف ؟ فأرسل الرب على الشعب حيات نارية فلذعت الشعب . ومات أقوام كثيرون من بنى إسرائيل (١)"

وفى هذا يقول القرائة :

" وإذ قلتم : ياموسى ! لن نصبر على طعام واحد . فادع لنا ربك يخرج لنا مما تنبت الأرض . من بقلها . وقتائها . وفومها . وعدسها . وبصلها . قال : أنستبدلون الذى هو أدنى بالذى هو خير ؟ اهبطوا مصرأ فان لكم ما سألتهم . وضربت عليهم الذلة والمسكنة . وباءوا بغضب من الله . ذلك بأنهم كانوا يكفرون بآيات الله . ويقتلون النبيين بغير الحق . ذلك بما عصوا ، وكانوا يعتدون . (٢)"

ولكن هل ارتدع شعب الله المختار ، وثاب إلى رشده ؟ الجواب : لا لقد استعمل معه الرب جميع وسائل الارضاء والتهديد حتى يحبب إليه البلاد التى يقوده إليها ، ويحملة على ملاقات أهلها فى ثوب الفارس المغوار .

(١) عدد ٢١ / ٤ - ٦

(٢) البقرة ٦١

لقد حجب اليه هذه البلاد وزين له طريقها ؛ فبين له أنها أرض لن يشقى فيها .
كما كان يشقى في مصر في العمل لاستنبات أرضها . إنها أرض تدر « لبنا
وعسلا » من غير مجهود يبذل ، ولا قرش ينفق ؛ وهذا هو غاية أمل هذا الشعب .

يقول :

” إن الأرض التي أنت قادم إليها لتملكها ليست كأرض مصر التي
خرجت منها . والتي كنت فيها تزرع زرعك وتسقيه بنفسك كمزارع البقول .
إن الأرض التي ستعبرون إليها لتستولوا عليها هي أرض جبال وأودية ؛
من مطر السماء تشرب الماء ، أرض يتعهدا الرب الهك ؛ وعينا الرب ،
الهك . عليها دائما . من أول العام إلى آخره . فإن استمعتم إلى أوامري التي
أمركم بها اليوم . فأحييتكم الرب ، إلهكم . وعبدتموه بكل أقدتكم .
وبكل نفوسكم - أتيت أرضكم مطرها في حينه . وسميتا ووليتا ، فتجتمع
برك ونحررك ، وزيتك ؛ وأثبتت عشباً في صحرائك لبهائمك ؛ فتأكل أنت
وتشبع (١) “

هذا هو لون من ألوان الاسترضاء التي كان موسى وربه يبذلانها ليجعلا
من هذا الشعب شعباً مغواراً . ولكن هذا الاسترضاء وحده لم يكن كافياً .
فدخلت هذه الأرض معناه القتال من أجل الحصول عليها ؛ لأنها أرض
أهلها بالسكان . والقتال بين الأبناء . ويرمل النساء . وبنو إسرائيل ليسوا
راغبين في ذلك . ولذلك فهم راغبون عن هذه الأرض . وإذا كان
لا بد من النزول بها . فليكن ذلك بدون قتال . فيكفهم ربهم شر هذا
القتال ، وإلا كان متأمرًا عليهم هو ورسوله . فاستقدماهم إلى الصحراء
للقضاء عليهم . إلههم يهابون أهل البلاد التي وعدوا بها . وليست لديهم
الشجاعة للملاقاة . فإذا أجبروا على ذلك كانت هذه حيلة احتال بها
(يهوفا) عليهم ليبيدهم ؛ لأنه يكرههم في قرارة نفسه . ويريد بهم السوء .

استمع البرهم حين يقولونه :

" إنما أخرجنا الرب من مصر . لأنه يبغضنا . حتى يُسَلِّمنا إلى أيدي
الأموريين ويفتينا . إلى أن نحن صاعدون وإحوتنا قد أذابوا قلوبنا بقولهم :
إن القوم أكثر منا [عددا] . وأرفع قامات . وإن مدنتهم عظيمة . حصونهم
تكاد تبلغ عنان السماء (١)"

كانت هذه الصيحات المدوية التي دلت على ارتعابهم من خوض المعارك
متلا آخر على مقدار ما كان يشيع في نفوسهم من جبن . ولم يكن أمام موسى
إلا أن يطمئنهم . وأن يعدهم بأنهم لن ينزلوا إلى ساحة الوغى . وما داموا
يهابون الحرب . فسيكفيهم شرها . وسيجعل (يهوفا) يحارب بالنيابة عنهم .

فهر يد عليهم بقوله :

" فقلت ضم : لاتهاوهم ولا تخشوا بأسهم : فإن الرب . إلهكم ، السائر
أمامكم سيحارب بدلکم ، كما صنع في مصر أمام أعينكم ... ولكنكم لم تثقوا
في هذا الأمر بالرب . إلهكم . السائر أمامكم في الطريق ليتفقد لكم مكانا
تنزلون به . [السائر] في الدار ليلا ليريك الطريق الذي تسلكون . وفي الغمام
نهارا (٢)"

هل كان هذا كله كافيا لبث روح الحماس في نفوس بني اسرائيل ؟
لا . وربى . فلقد بعث موسى عيوننا يستطلعون حال البلاد التي جاءوا لفتحها .
فعاد هؤلاء العيون إليه . وأسمعوه . والشعب معه . تقريرهم . فماذا حدث ؟

" فرفع كل أفراد الجماعة أصواتهم وصرخوا . وبكى الشعب في تلك
الليلة . وتذمر على موسى وهارون جميع بني اسرائيل . وقالت لهم كل
الجماعة : ياليتنا متنا في أرض مصر ! أو ياليتنا متنا في هذه الصحراء ! لماذا
أتى الرب بنا إلى هذه الأرض حتى نسقط تحت السيوف . ونصبح نساؤنا

(١) تث ١ / ٢٧ - ٢٨ .

(٢) تث ١ / ٢٩ ، ٣٢ ، ٣٣

وأطفالنا غنيمة ؟ أليس خيراً لنا أن نرجع إلى مصر ؟ . وقال بعضهم لبعض .
لنقيم رئيساً ، ونرجع إلى مصر (١) "

... " فقال الرب لموسى : إلى متى يستخف بي هذا الشعب ؟ وحتى
متى لا يؤمنون بي بعد جميع الآيات التي صنعتها بينهم ؟ هاأنذا سأبعث عليه
الوباء . حتى ينقرضوا . وأجعل منك أنت أمة أعظم منهم وأكثر (٢) "

ثم عاد الرب مغضباً يقول :

« وكلم الرب موسى وهارون قائلاً : إلى متى أحتمل هذه الجماعة
الشريرة المتدمرة على ؟ فلقد سمعت تذر بني اسرائيل الذي تدمروه على (٣) » .

هذا هو الشعب الاسرائيلي كما يصفه إلهه . الشعب الجبان الشرير .
الذي قضى عليه ربه بالتيه في طور سيناء جزاء ذلك أربعين عاماً . ولكن
هذه العقوبة لم تؤثر في نفسه فتردعه ، كما لم يردعه أن قضى ربه على الشامتين
« الشريرين المجتمعين عليه » بضربة منة (٤) » .

هذا هو الشعب الذي لا يفتر موسى عن تذكيره في كل خطوة بماثر
ربه عليه وآياته ، ولكنه سرعان ما ينساها ، ويعود إلى طبيعته :

« اذكر ، لا تنس إسقاطك الرب . إهلك . في الصحراء . فانكم منذ
خرجتم من أرض مصر حتى جئتم هذا المكان لم تقطعوا عن معصاة الرب .
وقد أسخطكم الرب في حوريب ^{ויצא} فغضب عليكم وكاد أن يفتيككم (٥) » .

هذه هي الخطوة التي سار عليها السلف في علاقته بربه وبمعتقداته . فهل
خالف الخلف الذين بقوا من الأباداة سنة آبائهم ؟ لا ، حتى اضطرب موسى

(١) عدد ١٤ / ١ - ٤

(٢) عدد ١٤ / ١١ - ١٢

(٣) عدد ١٤ / ٢٧

(٤) عدد ١٤ / ٣٧

(٥) تث ٩ / ٧

أن يستعمل معهم لغة الوعيد حينما أحس منهم الكوص عن القتال إلى جانبه. فلقد حدث أنه حينما أراد موسى أن يعبر بهم نهر الأردن ليمتلكوا ما يقع من الأرض غربه أن امتنع بنو رَأَوِثِينَ وبنو جادِثِينَ عن المسير مع بقية الشعب . وآثروا البقاء في أرض جَلْعَاد التي منحوها . « لأنها مكان يصلح للماشية » ولديهم منها كثير . وليسوا براغبين في الحرب - فوقف فيهم فخطيباً يقول :

« هكذا فعل آبائكم حين أرسلتهم من قادش بَرْنِيَع بِدِيَلِ لِرُودُوا الأرض . فصعدوا حتى وادي العنقود بِحِلِ بِدِيَلِ . ورأوا الأرض . وصدوا قلوب بني اسرائيل عن المسير إلى الأرض التي أعطاهم الرب . فاستشاط الرب غضباً في ذلك اليوم . وأقسم قائلاً : لن يرى الرجال الذين صعدوا من مصر - من ابن عشرين سنة فصاعداً - الأرض التي أقسمت [في أمرها] لابراهيم ولائحق وليعقوب . لأنهم لم يصعدوا في متابعتي واشتد غضب الرب على بني اسرائيل . فأناهمهم في الصحراء أربعين سنة حتى انقرض جميع الجيل الذي فعل الشر أمام عيني . وها أنتم أولاء قد قتم خلفاً عن آبائكم . نشء أناس خطاة : لكي تزيدوا في غضب الرب على اسرائيل ، لأنكم إن انصرفتم عنه عاد فترككم (١) في الصحراء فتهلكون هذا الشعب كله (٢) »

وأخذ موسى يعاتب قومه على عدم عرفانهم الجميل ، وعلى أسفهم على مغادرة مصر . ويذكركم بما فعل الرب لهم . وينكر عليهم ما يفعلون . يقول :

« أهذا تكافئ الرب	أيها الشعب الأحمق غير العاقل ؟
أليس هو أباك ، مالكك	الذي فطرك وأبدعك ؟
اذكر أيامك المواضي	وتفهم سني جيل فجيل

(١) عاد فتركه .

(٢) عدد ٣٢ / ٨ - ١٥

سل	أباك	ينبتك ،	وأشياخك	يحدثونك :
حين	قسم	على	وفرق	بنى آدم ،
وضع	تخوم	الأمم	على عدد	بنى اسرائيل (١) »

• • •

ولقد مات موسى ، وهو قلق على شعبه ؛ لأنه يعرف طبيعته كل المعرفة . ويعرف أن أقدامه لم تكد تجف من ماء البحر حتى أعلن راية العصيان والتمرد على خالقه . فتراه يقول قبل وفاته لللاويين ، حامى تابوت العهد :

« خذوا سفر هذه التوراة ، وضعوه إلى جانب تابوت عهد الرب . إلهكم . فيكون ثم شاهدا عليكم . لأنى أعرف فيكم الرد . وقساوة الرقاب . لقد تمردتم على الرب . وأنا لا زلت حيا بينكم ، فكيف بكم بعد موتى (١) »

هذه هي شهادة نبي بنى اسرائيل الذى جازف بحياته فى أرض مصر . وفى صحراء سيناء ، لكي ينقذ شعبه من الضر الذى كان ينزل به . وهذه هي شهادة (يهوفا) الذى اتخذ منه شعبا مختاراً يفرضه على الناس فرضاً . وبوصيه بأن يبنيهم ليحل هو محبتهم . وهذه هي شهادة هارون وغيره من قادته : إنه شعب قاسى الرقبة ، شرير ، جبان ، وعديك ، متمرد ، جحود . ثانياً . يؤثر العافية على الحياة الحرة الكريمة ، كسلان . . .

وليس بوجدنا أن نضيف الى هذه الصفات شيئاً ، فهى حسبها ، وإن كانت مادة هذه الصفات غير الكريمة فى كتاب العهد القديم . تؤلف قائمة طويلة لا نهاية لها . (وسنكملها فى بحث آخر إن شاء الله) .

وإذا كان لنا أن نضيف شيئاً إلى هذه الصورة التى تجلى فيها موقف الشعب الاسرائيلى من نبيه وربّه الذين حاولوا أن يخلقوا منه شعباً ألياً شجاعاً فعجزوا . فلنذكر صورة مماثلة حدثت بين الرسول محمد (عليه السلام) وبين قومه الذين أراد أن يخوض بهم المعارك ليشر دين الله . وتجلّى فيهاروح الاقدام والمغامرة . روح التضحية والبذل بأوسع معانيهما .

ففي يوم (بدر) حين طلب الرسول إلى قومه إعداد أنفسهم لخوض معركة من أعنف المعارك التي سيخوضونها ، لم يتخلوا عنه . ولم يسخروا منه . ولم يحزنوا كما جبن بنو إسرائيل ، بل أثبتوا بأقوالهم وأعمالهم أنهم كانوا أهلاً للثقة التي وضعها فيهم . وللمكان الذي أنزلهم به . فلما أن استشارهم الرسول في الأمر وقف زعماء المهاجرين والأنصار يؤازرونه .

فها هو ذا (المقداد بن عمرو) يقول :

« يا رسول الله ! إمض لما أراك الله ، فنحن معك . والله ! لا نقول كما قالت بنو إسرائيل : إذهب أنت وربك فقاتلا ، إنا هاهنا قاعدون . ولكن . إذهب أنت وربك فقاتلا ، إنا معكما مقاتلون . فوالذي بعثك بالحق ! لو سرت بنا إلى برك العماد لجالدنا معك من دونه حتى تبلغه » .

وهذا « سعد بن معاذ » عن الأنصار يقول :

“ قد آمنا بك وصدقناك . وشهدنا أن ما جئت به هو الحق ، وأعطيناك على ذلك عهودنا . ومواثيقنا على السمع والطاعة . فامض . يا رسول الله ! لما أردت ، فنحن معك . فوالذي بعثك بالحق ! لو استعرضت بنا هذا البحر لحضناه معك ما تخلف منا رجل واحد . وما نكره أن تلقى بنا عدونا غداً ؛ إنا لك صبر في الحرب . صدق في اللقاء ؛ لعل الله يريك ما تقر به عينك . فسر على بركة الله . ”

٢ — سياسة بني إسرائيل الحربية

ارتد بنو إسرائيل على أعقابهم بعد أن هاجموا مصر ونقلت إليها الأنبياء أنهم أتوا من الأعمال الوحشية والتخريبية أثناء مقامهم بالبلاد . وعند ارتدادهم عنها ما يندى له جبين الإنسانية . فلقد قتلوا الأطفال الأبرياء ، ونهبوا المتاجر ، ومستودعات الجيش ثم أتوا على كل أثر للمدنية صادفهم . فها هو ذا مراسل جريدة (نيويورك ورلد تلجرام اند صن) المرافق لقوات الأمم المتحدة في سيناء يقول : إن القوات الإسرائيلية المرتدة تتخذ لنفسها

سياسة « الأرض المخربة » . فقد مزقت الطرق . ووضعت الألغام في كل مكان . حتى لقد بدت الأراضي وكأنما خضعت لحملة تأديب أكثر منها لعملية عسكرية . وأضاف المراسل يقول : إننا رأينا ثلاث قرى . وقد حلت من الحياة . إذ تفرق أهلها بددا . أو أبعدوا عنها . وقتلت الماشية . ودمرت صهاريج المياه . ونسفت جميع الدور أو هدمت . وخربت آبار البترول . ونسفت مناجم المنجنيز . وإن الخطوط الحديدية قلعت على أبعاد منتظمة . وكأنما قطعت بآلات ضخمة من التي تستعمل في قطع المعادن . وانتزعت أسلاك (التليفون) . واستخدمت إهراسات والدبابات . وقذائف المدافع في هدم جميع الجدران . وأسقف المباني ونثرت محتوياتها على الرمال . ورأينا محطة السكة الحديدية وكأنها كومة من الأحجار . كذلك نسفت القوات الاسرائيلية مستودعات المياه (١) »

هذا طرف مما ذكرته الصحف عن أعمال التخريب الوحشية التي قام بها آل صيون . والتي لا يمكن أن تقل في بشاعتها وحطتها عن تلك الأعمال التي كان هؤلاء اليهود ينسبونها إلى الألمان قبل الحرب الأخيرة . والتي كانوا يعدونها ضربا من أعمال الخسجية الأولى . ولكن الذي شهد ما عمله الألمان في البلاد التي احتلوها أثناء الحرب الماضية ثم جلوا عنها يؤمن بأن الألمان كانوا ملائكة أطهارا إذا ما قيسوا هؤلاء الصيونييين .

وقد يبدو عمل هؤلاء لأعيننا غريبا ، ولكن كتاب « العهد القديم » ينقل إلينا أن ما أتوه اليوم في سيناء من سياسة التخريب والإبادة لا يختلف في قليل أو كثير عن سياسة أسلافهم الذين عاشوا قبلهم بما يزيد عن ألفي عام أثناء فتحهم لأرض فلسطين وأثناء مقامهم بها . وإذا كانت القسوة والوحشية والخيانة طابع آل صيون اليوم . فقد كانت فخر آبائهم الذين نزلوا « أرض الميعاد » قبل المسيح بمئات السنين . وشردوا أهلها كما شردهم اليوم . واستعملوا معهم جميع وسائل العنف والفظاظة التي لم يكن يجازر شعب يدعى أنه اختير من بين شعوب العالم . ليؤدي

الرسالة الإلهية الرحيمة إلى الانسانية جمعاء أن يستعملها . والغريب في الأمر أن السياسة الحربية المخربة التي كان يسير عليها هذا الشعب الاسرائيلي كانت تملى عليه باسم الدين . عليها إخوة المتعطش للدماء . وقادته الذين يرسمون له طريق الحياة الدنيا الفاضلة ، والحياة الآخرة !

فها هو ذا (يهوفا) الذي اختار بني إسرائيل ليكونوا له شعباً خاصاً به . قد نسى أو تناسى أن شعوب العالم كله هم عباده . وأن من الحكمة اذا كانت قد انصرفت عنه إلى عبادة آفة آخرين أن يردّها إلى الصواب . وأن يعيدها إلى حظيرة طاعته . ولم يكن هناك ما يمنع من أن يتخذ من «شعبه المختار» دعاءة إلى هذه الطاعة . ولكنه اتخذ من هذه الشعوب أعداء له ناصبهم العداء . وآلى على نفسه أن يبيدهم من على وجه الأرض . وأن ينكل بهم في أى مكان وجدوا . وأن يشردهم من ديارهم . إذ لم يستطع القضاء عليهم . ليعمل محلهم شعبه المختار . وقد اتخذ من بني إسرائيل أداة لتنفيذ هذه السياسة ورسم لهم معالم سياسة الفتح التي سيتبعونها . وهى سياسة لا تعرف معنى بلرحمة ولا للشفقة ولا للانسانية . سياسة تجردت من كل معاني الشهامة والنبل والعزة . سياسة قوامها القضاء على كل ذى نفس حية في الأرض التي بدخلونها من إنسان وحيوان . والقضاء على معالم الحياة في الجماد . ولقد اتخذ بنو إسرائيل من هذه السياسة قانوناً يطبقونه دون استثناء . فلم يحيدوا عن رسم التعاليم . وليت هذا كان إيماناً منهم بالعقيدة ويهوفا إضهم . ولكنه كان إيماناً بهذه السياسة . لأنها ستسكنهم في أرض لم تكن لهم . وآية ذلك أنه لم تكن تمضى عليهم فترات قصيرة من وقت لآخر حتى يعلنوا عصيانهم لهذا الاله الذي تفضل فاختارهم شعباً له . ووعدهم بامتلاك أرض يسكنها قوم آخرون . هذا العصيان الذي كان يتجلى في مظاهر حياتهم المختلفة . والذي لم تخل منه حقبة من حقبة التاريخ الإسرائيلي . ولو أننا عددنا مقدار المرات التي كان يحيد فيها هذا الشعب عن عبادة إلهه . والتي كان يغضب إلهه هذا عليه بسببها لوجدناها تبغ المئات . فلو كان شعب بني إسرائيل يؤمن حقاً بالسياسة الدينية التي وضعت له لما حدث منه عصيان وكفران بالنعمة التي أنعم (يهوفا) بها عليه . ولكنه كان يكفر بها . لأنها تحول

بينه وبين الانغماس في الشهوات . أما السياسة الحربية فكانت سياسة تنفق والمصلحة الإسرائيلية ، ولذلك نفذت بحذافيرها . ورأينا (موسى) و(يشوع) — كما يروى «العهد القديم» — وغيرهما من الدعاة يحملون بني اسرائيل على ترسم خطاهما .

ما كان أشفق (يهوفا) بشعبه ، وما كان أجراً هذا الشعب على إلهه . وأكثره عقوقاً^{١١} لقد بلغ من حذب (يهوفا) على شعبه المختار أن قرر ألا يبذل سكان الأرض الموعودة دفعة واحدة . حرصاً منه على حياة عباده المدللين . حتى «لاتصير الأرض خربة ، فنكثر عليه وحوش الصحراء» ولذلك فسيطردهم «من أمامه شيئاً فشيئاً إلى أن تثمر ، ويمتلك الأرض»^(١) فهل هناك إله أرأف بشعبه من هذا الإله ؟ !

ووضع يهوفا دستوراً عجيباً للمعاملة المحاريين ، ومعاملة البلاد المفتوحة التي قاد شعبه ليحتلها عنوة . ويصير سيدياً لها دون أهلها . إنه دستور لا يمت لأى مبدأ من مبادئ الانسانية . ولا يمكن أن يصدر عن آله ، مهما كانت كراهيته لعباده ، ومهما كان حبه لشعب اصطفاه . إنه دستور يدعو إلى قتل من لا ذنب لهم ولا جريرة . قتلاً لا يبق ولا يذر . ويدعو إلى التمثيل بهم شر تمثيل ، أما ذنبهم الذى اقترفوه فهو أنهم دافعوا عن بلادهم التى ورثوها عن أسلافهم . وقفوا فى كرامة وعزة ليصدوا غارات المعتدين . إنه دستور لا يفرق بين الكائنات حية وغير حية . فهو يجعلها كلها مسئولة عن عدم التسليم بالفتح والاحتلال . حتى البهائم . حتى البيوت والمزروعات !! .

يقول يهوفا على لسانه موسى :

«حين تقترب من مدينة لكى تحاربها أدعها للصلح . فإن أجابتك للصلح وفتحت لك [أبوابها] . فكل الشعب الذى بها يدفع لك الجزية ويسخر لك^{١٢} . وإن لم تجبك إليه بل دخلت فى حرب فحاصرها ؛ فإذا أسلمها الرب ، إلهك ،

إليك فأعمل السيف في كل من بها من الذكور ! وأما النساء والأطفال والبهائم وكل ما في المدينة ، كل ما بها من غنيمة يكون نهياً لك . ولتأكل غنيمة أعدائك التي أعطاك الرب إهلك » .

« هكذا تفعل بجميع المدن البعيدة منك جداً . [تلك] التي ليست من مدن هذه الأمم [التي] هنا . وأما مدن هذه الشعوب التي يعطيها الرب . إهلك . ميراثاً فلا تستحي منها نسمة [يا لله !] . لأنك ستهدمها [سواء في ذلك] الحثيون ^{הַחִתִּים} والأموريون ^{הָאֱמֹרִיתִים} والكنعانيون ^{הַכְּנַעֲנִיתִים} والفريريون ^{הַפְּרִזִּיתִים} والحويون ^{הַחֲوִיתִים} واليبوسيون ^{הַיְבוּסִיתִים} كما أمرك الرب . إهلك - لتلا يعلموكم أن تعملوا ككل الأرجاس التي عملوا لآلهم . فتخطئوا في حق الرب إلهكم » .

« وإذا حاصرت مدينة أياماً طويلاً لتحاربها ولتستولي عليها فلا تتلف شجرها بأعمالك البطة [فيها] . لأنك ستأكل منه . فلا تقطعه . وهل شجر الحقل إنسان حتى يأتي أمامك في الحصار ؟ وأما الشجر الذي تعرف أنه شجر غير مثمر فأتلفه وقطعه . وابن حصنا على المدينة التي تحاربك حتى تسقط (١) » .

هذا طرف من الدستور الذي تظهر الحكمة في بعض نواحيه . باستبقاء الأشجار المثمرة ، واستحياء النساء والأطفال والبهائم . والوحشية في بعضها الآخر . وهو إفناء الأهلين حتى لا تبقى منهم نسمة ما أي لقضاء على كل ذي نفس حية في المدينة المفتوحة . فهل شهدت الإنسانية ربا كهذا الرب . وشعبا كهذا الشعب ؟ وأية إنسانية في مثل هذا الدين الذي يدعو إلى الإبادة الكاملة لكائنات الأرض المغزوة جميعا . هذه هي إسرائيل الأمم . فهل حاكت المدنية الحاضرة . والمبادئ الإنسانية السامية التي أتت بها المسيحية والإسلام في نفوس آل صيون اليوم ؟ لقد كان اليهود يصفون هتار بالقسوة والهمجية لأنه قتل منهم بضع مئات أو أخرجهم من دياره التي عاثوا فيها فسادا . فهاذا يصفون صنع أسلافهم الذي لا تمت إلى الإنسانية بسبب . مهما قيل فيه إنه كان بأمر من يهوفا ، الإله المحب لشعبه المختار !!

ولكن « العهد القديم » قد وضع مبادئ أخرى في معاملة المحاربين والمدن المفتوحة إلى جانب المبدأ الذي ذكرنا . مبادئ لا تقل وحشية عنه ، مبادئ ندعو إلى التمثيل بالقتل ، وإلى إحراق المدن ، وتعذيب الأجسام ، والقضاء على النساء والأطفال خشية أن يفسدوا عقيدة الشعب المصطفى . لقد ثار موسى - فيما تقول التوراة - حين استبقى العزاة بعض النساء والأطفال من المدينيين على قيد الحياة بعد أن قتلوا ملكهم . وأعملوا السيف في رقاب الرجال ، ونهبوا (هذه هي اللفظة التي تذكرها التوراة دائماً) جميع البهائم والمواشي وكل الممتلكات . « وأحرقوا جميع المدن بمساكنها . وجميع الحصون بالنار . وأخذوا كل الغنيمة وكل الذهب ! من الناس والبهائم » (١) . ثار موسى وقال لهم : « هل أبقيت على كل أنثى حية ؟ إن هؤلاء هيأن لبني إسرائيل - كما قال بلعام בְּלָאֵם - سبيل خيانة للرب في مسألة بأعور בְּأַעֲוֹר ٦٦٧ . فحمل الرب بجماعة الرب . والآن ، فاقتنوا من الأطفال كل ذكر . وكل امرأة عرفت رجلاً . اقتلوا كل امرأة ضاجعها رجل . ولكن أبقوا على حياة كل فتاة لم يضاجعها رجل ، أبقوها لكم (٢) . »

هل وصلت بهتلر الوحشية إلى أن يفعل مثل ما أمر به موسى ؟

لقد كان بنو إسرائيل حريصين على تنفيذ سياسة الإبادة . وقد تفننوا في ذلك كل التفنن . فلم تكن بعض المدن بأحسن حالاً من بعضها الآخر . فها هي ذى (أريحا) المكافحة تلتق من الغزاة المستخربين أفضع ماتلقاه مدينة مفتوحة . فلقد محيت من على وجه الأرض هي وجميع من بها وما بها . ولعن يشوع من يفكر فيما بعد في إعادته بنائها .

يقول سفر يشوع :

« وأتوا على كل من بالمدينة من رجل وامرأة وطفل وشيخ حتى البقر والغنم والحمير أعمالوا فيها السيف (٣) » « وحلف يشوع في ذلك الحين قائلاً :

(١) راجع عدد ٣١

(٢) عدد ٣١ / ١٦ - ١٨

(٣) يشوع ٦ / ٢١

ملعون أمام الرب من يقوم ويبني هذه المدينة . أرحمنا ، من يستعين بولده
البكر على وضع أساسها وبصغيره على إقامة أبوابها (١) .

بل لقد كانت بعض المدن تقدّم بما فيها قربانا يتقرّب به إلى (يهوفا) .

يقول سفر العدد :

« ولما سمع الكنعاني ، ملك عراد ١١٧٦ الذي يقيم في الجنوب ١١٧٦ . أن
إسرائيل جاء عن طريق أناريم ١١٧٦ التحم به ، وسبي منه سبياً . فنذر
إسرائيل لله نذراً فقال . إن دفعت هذا الشعب بين يدي خربت مدنتهم .
فاستجاب الرب لقول إسرائيل . ودفع بالكنعانيين إليه . فأقى على مدنتهم .
ولذلك سمي هذا المكان « خرابة » (٢) .

وكان يهوفا نفسه يدعو ، على لسان رسوله . إلى التمسك بهذه السياسة .
ويشجع عليها . ويحث شعبه على إبادة الناس من أمامه ويعدّه بأنه سيعينه
على ذلك . فليس هناك إذن ما يدعو إلى التردد أو الإجفال أو رهبة المخاربين .

فها هو ذا يقول ليشوع في شأنه الملوك المتجمعين على مياه مبروم :

« لا تجفل أمامهم . لأنني سأدفع بهم غداً في مثل هذا الوقت جميعاً قتلى
أمام إسرائيل ، فتعرق خيلهم . وتحرق بالنار مركباتهم (٣) .

إنه يريد أن يقضى على وسائل المقاومة عندهم . حتى إذا ماهزموا
لا يستطيعون العودة إلى القتال . مادام عتادهم قد أحرق . وخيولهم قد أصيبت
في عراقبها . ولقد أبلى بنو إسرائيل في تنفيذ هذه الوصية بلاء حسناً ،
وجاوزوا في سوء المعاملة ما جعلهم حقاً معلمين في التنكيل والتخريب .
فبعد أن انقصر يشوع ورجاله على هؤلاء الملوك « دفعهم الرب بين يدي
إسرائيل . فضربوهم . وطاردهم حتى صيداء ١١٦٣ العظيمة . وحتى

(١) يشوع ٦ / ٢٦

(٢) عدد ٢١ / ١ - ٣

(٣) يشوع ١١ / ٦

مُسْرِفُونَ مَا يَمِمْ מִשְׁרִפִּים מַיִם وَحَتَّى بَقْعَةٌ مִצְיֵי שְׂרָقָה . ضَرَبُوهُمْ
 حَتَّى لَمْ يَبْقَ مِنْهُمْ بَقِيَّةٌ وَفَعَلَ يَشُوعُ بِهِمْ كَمَا أَمَرَ الرَّبُّ : عَرَقَ خَيْلَهُمْ . وَأَحْرَقَ
 مَرْكَبَاتِهِمْ بِالنَّارِ . ثُمَّ رَجَعَ يَشُوعُ فِي ذَلِكَ الْوَقْتُ . وَأَخَذَ حَاصُورَ 7137 .
 وَضَرَبَ مَلِكُهَا بِحَدِّ السَّيْفِ ... كَذَلِكَ ضَرَبُوا بِحَدِّ السَّيْفِ كُلَّ نَفْسٍ حَيَّةٍ فِيهَا .
 قَضَوْا عَلَيْهَا . وَلَمْ يَبْقَ نَسَمَةٌ وَاحِدَةٌ . وَأَحْرَقَ حَاصُورَ النَّارِ . أَخَذَ يَشُوعُ
 كُلَّ مَدَنٍ أَوْلَتْكَ الْمُلُوكُ . وَجَمِيعَ مَلُوكِهَا . وَأَعْمَلَ فِيهِمُ السَّيْفَ . أَبَادَهُمْ .
 كَمَا أَمَرَ مُوسَى . عَبْدُ الرَّبِّ ... وَكُلَّ غَنِيمَةٍ تِلْكَ الْمَدَنِ وَالْبَهَائِمِ «نِهَا» . إِسْرَائِيلَ
 لِنَفْسِهِ . أَمَّا الرِّحَالُ فَأَعْمَلُوا فِيهِمْ جَمِيعًا السَّيْفَ حَتَّى أَبَادُوهُمْ . لَمْ يَبْقُوا عَلَى نَسَمَةٍ
 وَاحِدَةٍ (١) ... » وَأَخَذَ جَمِيعَ مَلُوكِهَا ، وَضَرَبَهُمْ فَأَمَاتَهُمْ (٢) . »

وْغَرِيبٌ أَنْ يَتَأَمَّرَ الرَّبُّ مَعَ شَعْبِهِ اخْتَارَ لِدْفَعِ هَؤُلَاءِ السَّكَّانِ الْآمِنِينَ
 إِلَى الْقَتْلِ ، وَإِظْهَارِهِمْ بِمُظْهِرِ الْمُعْتَدِينَ . حَتَّى تَكُونَ هُنَاكَ تَعْدَةٌ لِلْقَضَاءِ عَلَيْهِمْ .
 فَهَذَا مُؤَلَّفٌ سَفَرِ يَشُوعَ يَعْتَرِفُ بِأَنْ يَهُوذَا هُوَ نَفْسُهُ الَّذِي قَوَّى قُلُوبَ مَلُوكِ
 الْمُنَاطِقَةِ الَّتِي تَمْتَدُّ « مِنْ الْجَبَلِ الْأَقْرَعِ الصَّاعِدِ إِلَى سَعِيرَ . إِلَى بَعْلِ جَادَ .
 فِي بَقْعَةِ لُبْنَانَ . تَحْتَ جَبَلِ حَرْمُونَ » حَتَّى يَلَاقُوا إِسْرَائِيلَ لِلْقِتَالِ ، فَيَقْضَى
 عَلَيْهِمْ . وَلَا تَكُونَ بِهِمْ رَأْفَةٌ . بَلْ يَبَادُوا ، كَمَا أَمَرَ الرَّبُّ مُوسَى (٣) . »

أَهْذَاكَ جَرِيْمَةٌ أَبْشَعُ مِنْ هَذَا التَّأْمَرِ ؟

وَلَقَدْ تَجَلَّتْ سِيَاسَةُ الْإِبَادَةِ هَذِهِ بِصُورٍ شَتَّى . وَنَفَذَتْ فِي أَمَاكِنَ مُخْتَلِفَةٍ
 مِنْ « أَرْضِ الْمِيْعَادِ » . نَفَذَتْ كُلَّمَا اسْتَطَاعَ بَنُو إِسْرَائِيلَ أَنْ يَفْعَلُوهَا : كُلَّمَا
 أَعَانَهُمْ (يَهُوْفَا) عَلَى مَنْ يَحَارِبُهُمْ . وَعَدَلَ عَنْهَا كُلَّمَا وَجَدُوا خَصْمَهُمْ عَمِيدًا
 لَا يَقْوُونَ عَلَيْهِمْ وَ(يَهُوْفَا) (٤) . وَلِذَلِكَ حَاولُوا أَنْ يَجِدُوا لِذَلِكَ عِلَّةً .
 فَاخْتَرَعَتْ قِصَّةُ « الْحَيَوَانَاتِ الْمُفْتَرَسَةِ » الَّتِي أَشْرَفْنَا عَلَيْهَا مِنْ قَبْلِ (ص ١٨) .

(١) يَشُوعُ ١١ / ٨ - ٤

(٢) شَرْحُهُ ١٧

(٣) شَرْحُهُ ٢٠

(٤) حُكَامُ ١٩ / ١ " وَلَكِنْ لَمْ يَطْرُدْ سَكَّانُ الْوَادِي ؛ لِأَنَّ لَهُمْ مَرْكَبَاتٍ مِنْ حَدِيدٍ " .

فهذا موسى يقول :

« قال لى الرب . انظر . قد ابتدأت أدفع أمامك سيحون ٣٦٥ وأرضه . ابتدئ . تملك حتى تملك أرضه . فخرج سيحون للقائنا . هو وجميع قومه . فى ياهيتص ٣٦٦ لمحاربتنا . فدفعه الرب . إلحنا . أمامنا ، فضربناه هو وبنيه وجميع قومه . وأخذنا فى ذلك الحين كل مدنه . وأتينا فى كل مدينة على الرجال والنساء والأطفال . لم نبق فيهم بقية . لكن نهينا (١) البهائم لأنفسنا . وغنيمة المدن التى فتحناها ... (١) » .

وهذا أعوج لانه ملك باشان ٣٦٧ يخرج للقاء بنى اسرائيل . فيقول الرب لموسى :

« لاتخف منه . لأننى قد دفعت به إلى يدك هو وجميع شعبه وأرضه . فتفعل به كما فعلت بسيحون [أى تقتله .] . ملك الأموريين . الساكن فى حشبون ٣٦٨ . فضربه وبنيه وشعبه حتى لم يبق منهم بقية . وتملكوا أرضه (٢) » .

أما ملك عاي ٣٦٩ ورجاله الذين أظهروا بسالة جعلت بنى اسرائيل يولون الأدبار (٣) . وجعلت يشوع يمزق ثيابه ، ويسقط على وجهه أرضا ، فقد جوزى وقومه ومدنه شر جزاء . فبعد أن بكى الشعب واستنجد براعيه الأكبر ، وقف يشوع برصيه قائما :

« عندما تستولون على المدينة أشعلوا فيها النار . افعلوا كما أمر الرب (٤) » ودخلوا المدينة ، واستولوا عليها ، وأسرعوا فأشعلوا النار فى المدينة (٥) » . . . وضربوهم حتى لم يبق منهم شارد ولا منفلت ،

(١) تث ٢ / ٣١ - ٣٦

(٢) عدد ٢١ / ٣٢ - ٣٥ ، راجع تث ٣ / ٣ - ٧

(٣) يشوع ٧ / ٤ - ٥

(٤) يشوع ٨ / ٨

(٥) شرحه ١٩

وقبضوا على ملك عاي حيا . وذهبوا به إلى يشوع . ولما أن فرغ إسرائيل من قتل جميع سكان عاي الذين تعقبوهم في الحقول وفي الصحراء ، وسقطوا جميعا بحد السيف حتى فنوا - عاد جميع إسرائيل إلى عاي . وأعملوا فيها السيف . فكان جميع الذين سقطوا في ذلك اليوم من رجال ونساء اثني عشر الفا (١) ، جميع أهل عاي . . . ولكن إسرائيل نهب (١) البهايم ، وغنيمة تلك المدينة لنفسه . . . وأحرق يشوع عاي ، وجعلها تلا أبديا خرابا إلى اليوم . - وعلو ملك عاي على الفتية حتى المساء . وعند الغروب أمر يشوع فأزلقوا جثته عن الخشبة ، وطرحوها عند مدخل باب المدينة . وأقاموا عليها كومة عظيمة من الحجارة حتى يومنا هذا (١) .

هذه المسئلة التي نهي عنها الاسلام ، كانت جزءا من السياسة الحربية التي سار عليها القائد العظيم يشوع . الذي كان يتلقى الوحي من ربه ، ويستغيث به كلما أطبقت الهزيمة عليه وعلى فلول قومه .

ولم يكن حظ الكنعانيين في بازق والفريريين باحسن حالا من حظ أهل عاي ، فقد قتل منهم في بازق عشرة آلاف رجل (١) (٢) أما أدوني بازق فقد مُثل به . كما مُثل بملك عاي . فقد تبعوه حين هرب « وأمسكوا به . وقطعوا أباهم يديه ورجليه (٣) » . فهل فعل هتلر باليهود مثل ما فعلوا بهذه الامم ؟ وهل فيهم اليوم من يستنكر مثل هذه الأعمال الوحشية التي ارتكبت باسم الاله . وكان دعاؤها ومنفذوها هم أولئك الذين وضعوا أسس الشريعة الاسرائيلية ؟

ولقد كانت معاملة عماليق معاملة بلغت حدا من المضاظة لا يخطر ببال ، فقد تناول القتل جميع من يمكنه أن يشترك في القتال أو لا يمكنه ، ونص

(١) يشوع ٨ / ١٢ - ٢٩

(٢) حكام ١ / ٤

(٣) حك ١ / ٦

على فئات من الناس لا تجيز القواعد الحربية الانسانية بانه الالهية أن تصاب بسوء . فقد طلب صموئيل من شاؤول أن يقتل النساء والأطفال والرضع من العماليق . لأن هؤلاء قد وقفوا لبنى اسرائيل أثناء فتحهم فلسطين بالمرصاد . « أى لم يخلوا لهم الطريق . ويساعدوهم على احتلال البلاد . ولو بدون حق » . فأى شريعة تأمر بمثل ما تأمر به شريعة بنى اسرائيل ؟

« وقال صموئيل لشاؤول : أنا الذى أرسلنى الرب لأمسحك (١) ملكا على شعبه ، على اسرائيل . فاسمع الآن قول الرب :

« هكذا يقول رب الجيوش : قد ذكرتُ ما صنع عماليق ^{١٠١٠١٠} باسرائيل . كيف أقام له فى الطريق . عند خروجه من مصر . فهلم الآن . واضرب عماليق . واتوا على كل ما له . ولا تأخذك شفقة . بل اقتل الرجال والنساء ، والصبيان والرضع . والبقر والغنم . والابل والحمير . (٢) »

إن هذا الامعان فى القتل لم يكن فى سبيل نشر عقيدة ديدة . أو ردا لقوم ضلوا طريق الهداية إلى الصواب . بل كان لاسكان شعب الله المختار أرض قوم لم يقتروا جرما حتى يشردوا فى الطرقات .

وعجيب أن يقف شاؤول من هذا الأمر موقفا كان السبب فى غضب الرب عليه وإقالته من منصبه . فقد حزم شاؤول أمره . وجمع شعبه وأحصاهم فكانوا « مائتى ألف راجل . وعشرة آلاف رجل من يهوذا » . وزحف على مدينة عماليق . فأخذ ملكها أجاج ^{١٠١٠١٠} حيا . وأعمل السيف فى جميع أهل المدينة . « واستحيا شاؤول والشعب أجاج وخيار الغنم والبقر ، وكل سمين والحملان . وكل ما كان طيبا . لم يرغبوا فى القضاء عليها . ولكنهم قضوا على كل ما كان حقيرا هزيبلا (٣) »

(١) كانوا يمسحون رموس الملوك بالزيت عند تنصيبهم .

(٢) صموئيل اول ١٥/٣ -

(٣) شرحه آية ٩

هذا هو ما فعله شاؤول وقومه : الاستيلاء على خياري البهائم وقتل ما عداها . فاستشاط الرب غضبا من هذا الصنع . وبعث برسوله صموئيل يعتب على شاؤول ما صنع ، وينذره بغضب الله عليه ، ويندمه على تنصيبه إياه ملكا . وإذ بشاؤول يعال تصرفه وتصرف قومه بقوله :

« لقد استحيا الشعب الطيب من الغنم والبقر . لكي يقدمها قربانا للرب ، الهك ، أما سواها فقد قضى عليه ^(١) » .

فلم يعجب هذا التعليل صموئيل ، فرد عليه يقول :

« مه ! حتى أخبرك بما كلمني به الرب الليلة . فقال له : تكلم . »

« فقال صموئيل : ألم تكن صغيرا في عيني نفسك فأصبحت رئيساً على أسباط إسرائيل ؟ مسحك الرب ملكا على إسرائيل ، وبعث بك « يهوفا » في طريق ، وقال لك : انطلق واقض على العماليق الخطاة . حاربهم حتى تفنيهم عن آخرهم . فلم لم تستجب إلى صوت (يهوفا) . وجنحت إلى الغنيمة . وصنعت الشر في عيني (يهوفا) ؟ »

كان هذا التقرير سببا في أن أنحى شاؤول على نفسه باللائمة . ولكن هذا لم يغنه فتىلا . ولم يقف صموئيل عند هذا الحد . بل أمر ، فأتى له « بأجاج » ملك عماليق فقال صموئيل : كما أأكل سيفك النساء ، فإن أملك ستكون ثكلي بين النساء . وقطع صموئيل أعضاء أجاج أمام الرب في جلجال ^(٢) .

إن صموئيل وربه لا يقدران شعور هذا الملك ولا شعور شعبه حين يجدون أنفسهم مطاردين في ديارهم ومطرودين منها أو مستذكين فيها . لتصبح ملكا لشعب لا فضل له إلا أنه « شعب الله المختار » !

(١) شرحه آية ١٥ - ١٩

(٢) شرحه آية ٣٣

إن هذا الإله الغارق في الدماء - كما يصفه أهله - كانت تصاغ
الأناشيد للتسبيح بسياسته الحربية .

من مثلك في الآلهة يا رب ؟	من مثلك معززا في القداسة ؟
مخوفا بالتسايبح ، صانعا عجائب	تمد يمينك فتبتلعهم الأرض ،
ترشد برأفتك الشعب الذي اقتديت	تهديه بغزتك إلى مكان قدسك
تسمع الشعوب فترتعد	تأخذ الدعوة سكان فلسطين
حينئذ يندهش أمراء آدوم ،	أقوياء مؤاب تأخذهم الرجفة
يذوب جميع سكان كنعان	تقع عليهم الهية والرعب
بعظمة ذراعك يصمتون كالحجر ،	حتى يعبر شعبك ، يا رب ؟
حتى يعبر الشعب الذي اقتنيت (١)

يا له من إله مخيف ؟ ويا له من إله غيور . لا يعرف للرحمة طعما .
ولا يحاول أن يدعو الناس إذا ضلوا إلى الهداية ، بل ينزل بهم أبشع
صور العذاب ؟

استمع اليه مخاطب موسى :

« إن سمعت في إحدى مدنك التي يعطيكها الرب ، إهلك . لتسكن
فيها أن أناسا من أهل اللازم قد خرجوا من وسطك . وغرروا بسكان
مدينتهم قائلين : لنذهب ، ولنعبد آلهة أخرى لا تعرفونها . وفحصت
وفتشت . وسألت جيدا . فاذا الامر صحيح وأكيد أى قد عمل ذلك
الرجس وسطك . فأعمل السيف في رقاب سكان تلك المدينة . واقتض
عليها وعلى جميع ما بها حتى البهائم بالسيف . فتجمع كل متاعها في وسط
ساحتها . وتخرق المدينة بالنار هي وجميع ما بها من متاع للرب . إهلك .
فتكون تلا إلى الابد لا تبنى بعد ، ولا يلتصق بيدك شئ مما حكم عليه
بالابادة . لكي يرجع الرب عن عظيم سخطه . ويمنحك الرحمة ،
يرحمك ويكثرك ، كما أقسم لأبائك (٢) . »

(١) خروج ١٥ / ١١ - ١٧

(٢) تث ١٢ / ١٣ - ١٧

هذا . وقد تفنن (داود) في الإمامة والاستحياء تفننا لا يخفى من طرافة
وشذوذ . « كاد الفلسطينيون في حرب معه . فظفر بهم . وأخذ منهم
لجام الجزية . ثم ضرب (مؤاب) ، ومسحهم بالحبيل : أضجعهم
على الأرض . ثم أخذ يقيس [ملء] حبلى فيقضى عليهم بالموت ، وملء
حبلى فيبقى على حياته (١) » .

فهل هناك تفنن في التنكيل أطرف مما فعل هذا « الملك النبي » ؟ بلى ،
لقد بلغت ضراوة داود هذا ووحشيته في معاملة الشعوب المنهزمة ما لم يخطر
على بال بشر . فلقد حارب أهل ربة [٢٢٦] بني عمون . وانتصر عليهم
« وأخذ تاج ملكهم من على رأسه — وكانت زنته « وزنة » [٢٢٦] من الذهب .
[وبه] جوهرة ثمينة — ووضع على رأس داود . وأخرج من المدينة غنائم
كثيرة جدا . »

« أما الشعب الذي بها فأخرجه ، وأعمل فيه المناشير ، ومخاريت
من الحديد ، وبطما من الحديد ووضعها في أفرانه من الآجر » .
« كذلك صنع بجميع قرى بني عمون (٢) »
ولسنا في حاجة إلى التعليق على هذا العمل الوحشي .

إن الشعب الإسرائيلي قد غرق حتى أذقانه في الدماء التي أسأفها .
ولم يعد يعرف للحياة طعماً بدون ذلك ، وقد صحبته هذه الطبيعة طوال
المدة التي كانت له فيها دولة : حروب طاحنة مستمرة ، ونكوص وعصيان ،
 وخروج عن طاعة يهوفا ، خالقه وهاديه . وقد كان يهوفا ، إلهه العظيم
يدفعه إلى هذه المجازر دفعا . ويهديه سبيلها ، ويقول له :

« اطرّدوا من أمامكم جميع أهل البلاد ، وحطّموا جميع منقوشاتهم ،
وأصنامهم المسبوكة . ودكّوا مشارفهم ، وامتلكوا الأرض وأقيموا بها
لأنّي أعطيتكم الأرض لثروتها . . . »

(١) صموئيل الثاني ١/٨ - ٢

(٢) شرحه ٣٠/١٢ - ٣١

« وإن لم تطردوا أهل الأرض من أمامكم كان من تبقونه منهم كالمبرة في عيونكم ، وكحربة في جنوبكم . يضابقونكم في الأرض التي تقيمون بها (١) »

هذه هي السياسة المرسومة الموحى بها والتي سار عليها الصيونيون حين عادوا إلى فلسطين بعد ألقى عام من خروجهم منها ، فأجلوا العرب عن ديارهم حتى لا يكونوا قذى في عيونهم ، وخطرا يهددهم دائما ، ولم تستطع المحاولات المتكررة التي بذلت منذ أعلن قيام « دولة إسرائيل » لحل قضية هؤلاء الفارين اللاجئين أن تصل إلى حل يرضى به هؤلاء المعتدون ؛ لأنهم يريدون الأرض لأنفسهم ، لا يشركهم فيها سواهم ، وهم في هذا يترسمون ما أمرهم به (يهوفا) من قبل حين استقدمهم إلى هذه البلاد بعد أن كانوا يضربون في آفاق الأرض المختلفة ، وينزلون عالة على الشعوب .

« للبحث بقية »

النظام الدولي في القرن العشرين

بقلم محمد عبد العزيز نصر

ان نتائج التغير التاريخي لا تظهر مباشرة . وانما تستلزم من مضي الوقت ما يكفل لها الطهور بدقة ونمोल . وقد شاءت الأقدار لأهل القرن العشرين أن يعيشوا في زمن يحسون فيه بآثار الثورات الاقتصادية والاجتماعية والعلمية التي تفجرت في الخمسمائة عام الأخيرة وشكلت حياة الدولة الحديثة وبالتالي العالم الحديث . فليس القرن العشرون في نظمه القومية والدولية سوى امتداد للنظم التي برزت وأخذت تتضح معالمها في القرون السادس عشر والقرون التي أعقبته . ولكن هذا الامتداد في سعته وعمقه كاد يتخذ مظهراً مختلفاً لا في كمته وحسب وانما في كيفه أيضاً . ويتجلى هذا التغير في الظروف العالمية مما قد اشتركنا جميعاً في تجربته حين اتخذ العدوان الانجليزى الفرنسى الاسرائيلي من محطة الاذاعة المصرية هدفاً جوهرياً لتدميره . فالتقدم العلمى قد ربط الهواء كما ربط البر والبحر على سطح الكرة الأرضية . ومن ثم كان في استطاعة المصرى المعتدى عليه أن يسمع العالم أجمع عن طريق «اللاسلكى» بأن حملة الاستعمار الغربى عليه لم تكن حملة بوليس كما ادعى ايدن وموليه . وانما هي حملة لصوص . واذ أن من عادة الاص الجبان أن يسرق في الليل . فقد حرص اللسان . الانجليزى والفرنسى . أن يحيطا مصر والعالم بظلام الجهل بأنباء الاعتداء بواسطة قطع صوت مصر المباشر الموجه الى أمم المعمورة جمعاء ... وقد علمتنا تجربة ذلك العدوان أيضاً أن تشابك العالم لا يقف عند اتصال الأذهان بطريق الهواء . وانما يتحقق كذلك في دنيا الصناعة والأسواق والمال ، فما أغلقت قناة السويس وتعطل تدفق البترول من الشرق الأوسط على موانئ أوروبا الغربية حتى تخلخت آلة الحياة وأنذرت الأقوام هنالك بالدمار والسلم كالحرب يثبت لنا جميعاً في كل لحظة من لحظات الليل والنهار وفي كل جانب من جوانب النشاط الانسانى أن العالم قد أصبح وحدة

محكمة الاتصال وأن سبل هذا الاتصال قد تجاوزت ما كان في الحسبان أو الخيال عند أجدادنا ممن عاشوا في القرون الوسطى وما قبلها بل ممن عاشوا في القرن التاسع عشر . فإلطارة قد يسرت من الأسفار في اليوم الواحد ما كان يستغرق في الأزمان الماضية التهور والأعوام . ومن يطلع على وصف ادريسى للأرض ويرى خريطته التي رسمها لروجار الثاني الصقلي في منتصف القرن الثاني عشر يتبين حقيقة التغير في إدراك الانسان المعاصر لحقائق العالم وخفاياه في القرن العشرين .

وبهنا أن نبين هذه الحقيقة الكبيرة وهي أن العالم قد أصبح وحدة مترابطة الحلقات وأن كل حلقة منها تعتمد على الأخرى اعتماداً يحول دون الاكتفاء الذاتي أو الاستقلال التام . فإن اكتناه هذه الطائفة وتعمق مغزاها نجعلنا نتساءل عما اذا كان نظام الحكم الدولي قد تطور التطور المناسب لهذا الاتجاه العالمي اقوى نحو التوحيد في صلات العقول والبطون والجيوب . أم أنه لا يزال يحتفظ بالأشكال التي اصطنعها في عهود العزلة والانفصال . ولعلنا في مصر أكثر الشعوب احساساً بأهمية التلاؤم بين المظهر والمخبر . إذ أن تطور أجسامنا من النخافة الى السمعة كثيراً ما يفرض علينا أن نغير أثوابنا ونجعلها فضفاضة بعد أن كانت محبوكة . ومثل الدول في القرن العشرين مثل الأفراد تداخلت وامتدت حدودها بامتداد مصالحها في ظل هذه الثورة الاقتصادية العلمية . وبقي عليها أن تغير أثوابها السياسية وأن تجعلها فضفاضة لتتسع لهذا الامتداد المادي وتعين المجتمع الانساني على أن يكون مجتمعاً مفتوحاً متحرراً من السدود والقيود .

وبواجه القرن العشرون بهذا المشكلة المستعصية . فقد تباهى الانسان فيه من قوى العلم ما جعله الوارث المستثمر لكنوز الأرض وثروتها في المشرق والمغرب . وذلك في الوقت الذي احتفظ فيه بأشكال سياسية ضيقة قائمة على العاطفة الحماسية والمصلحة الذاتية . هذه الأشكال السياسية هي ما يعرف بالدول القومية التي ظهرت في أوروبا وقويت في القرنين السادس عشر والسابع عشر ووجدت من الثورة الأمريكية في القرن الثامن عشر ما أكد حقيقتها

وأشاع مثاليها العملى بين الشعوب ، ومن الثورة الفرنسية ما أضفى عليها من شعارات التحرر والمساواة قداسة لم تنل منها غزوات نابليون وأمبراطوريته بل نقلتها الى الأعداء أنفسهم فردد صلواتها فى القرن التاسع عشر فخته وهيجل وتريتشكه فى ألمانيا ، وماتزنى فى إيطاليا . وريتان فى فرنسا . ورددتها ساسة القرن العشرين وفلاسفته القوميون بأقوى ما يكون الإيمان فى ألمانيا وإيطاليا والولايات المتحدة وروسيا ، ثم شاركت آسيا وأفريقيا فى هذه العبادة القومية مشاركة سجلت ثوره اليقظة فى العالم القديم بعد نوم طويل . ففى كل مكان ترتفع الصيحة التى نعرف فى مصر نغماتها جيداً « يا ابن بلدى » و « يا بنت بلدى » وتجد الدول الصغيرة فى هذه الصيحة اثباتاً للشخصية ودعوة للتجمع دفاعاً عن النفس وتحقيقاً للمعيشة الطيبة . كما تجد فيها الدول الكبرى نداء الذئب لأخيه الذئب ليتعاون وأياه فى اقتناص الفريسة . وفى كلا الاتجاهين - الاتجاه الانكماشى والاتجاه التوسعى - تعبير عن العاطفة القومية تعبيراً مناقضاً لما أصبح عليه حال العالم اليوم من اعتماد متبادل فى شئون الحياة والفكر الانسانى .

ولقد قاسى القرن العشرون من النظام القومى الذى ساد فى الحضارة الغربية خاصة منذ أواخر القرن التاسع عشر ومن النظام الأمبراطورى الذى اتخذ القومية سنداً لتحقيق مصالحه الطبقية فى الحصول على المواد الخام واستثمار الأموال واحتكار الأسواق والاستيلاء على القواعد والمراكز الاستراتيجية فى الأمم الآسيوية والافريقية الضعيفة - كما أصاب مصر من جرائه فى الاحتلال البريطانى فى سنة ١٨٨٢ وكما تجدد من عدوان عليها فى محاولة الاستعمار المشترك سنة ١٩٥٦ . ومن الطريف أن أنصار القومية الاستعمارية فى الغرب يذهبون الى أن للدولة المتفوقة حق التوسع والنمو على حساب الأعضاء الضعيفة من أمم العالم . بل أن الاستعمار فى هذه الحالة لا يعتبر حقاً وحسب وإنما يعتبر واجباً عليه المصير الواضح ... وحتى الولايات المتحدة التى ذاقت استعمار البريطانيين وكانت تفاخر بأنها رائدة من رواد الحرية فى الغرب رأى ساستها ومفكروها ازاء اغلاق التوسع فى حدودها البرية الغربية قرب نهاية القرن التاسع عشر أن رسالة الحضارة تدفعها الى التوسع خارج حدودها فى نصف الكرة الغربى .

بل نحو الغرب كذلك في جزر المحيط الهادى . ولقد بلغت الولايات المتحدة أقصى غايات التوسع في هذا الاتجاه حين استولت على جزر هاواى بين سنة ١٨٩٣ وسنة ١٨٩٨ . وعلى جزر الفلبين التى تنازلت عنها أسبانيا نتيجة الحرب معها بمعاهدة باريس سنة ١٨٩٨ . ولقد ألزم هذا التوسع الولايات المتحدة بالدفاع عن منطقة شاسعة تبعد خمسة آلاف ميل بحرى غربي هونولولو وسبعة آلاف ميل بحرى غربى كاليفورنيا . ولكن تبعد سبعمائة ميل من ساحل الصين ومائتين وخمسين ميلا فقط من فورموزا . وألف وسبعمائة ميل من يوكوهاما وأقل من ألف وأربعمائة ميل من سنغافورة . وأن دائرة مركزها مانيلا . وقطرها حول ١٥٠٠ ميل . تحيط بالأقليم الصناعى فى اليابان . وجميع كوريا . والجزء الرئيسى من الصين . والهند الصينية الفرنسية وبرما والمالايو وجزر الهند ، ولقد وضعت لولايات المتحدة نفسها بإستيلائها على الفلبين فى المركز الجغرافى للإمبراطوريات آسيا الشرقية . وفى الملتقى الاستراتيجى لخطوط المواصلات . ولم يسع جون هاى ، الوزير الأمريكى ، إلا أن يقدم بعد ذلك فى سنة ١٩٠٠ مذكراته عن « الباب المفتوح فى الصين » وأن يرسل خطاباً دورياً يعلن فيه أن سياسة الولايات المتحدة تسعى إلى المحافظة على الوجود الصينى الأقليمى والادارى (١).

وهكذا ظهر أن مسرح السياسة الدولية لا يتسع إلا للإمبراطوريات المتسابقة فى طلب المزيد من الممتلكات ومناطق النفوذ والاستثمار . وافتتح القرن العشرون على دقائق ناقوس استعمار قوى جديد من إمبراطورية المانية نامية متطلعة فى الغرب وإمبراطورية يابانية ناشئة طموحة فى الشرق . وحاولت الإمبراطورية البريطانية أن تتكيف لمواجهة هذا الخطر . فذهب ساستها إلى أن دم الجزيرة البريطانية فى وسعه أن يتمثل الدم الأبيض فى المستعمرات وأن يكون معه وحدة عضوية على شرط ألا يخن دم الكندى الفرنسى إلى فرنسا أو دم الأفريقى من البوير إلى هولندا وإنما يقتصر

على الامتزاج بدم البريطانى فى الجزيرة البريطانية ويشترك فى الدفاع عنه أمام خطر الاستعمار المتنافس الجديد . فأفقت عباقرة التوفيق البريطانيون بأن القومية فى معناها تتعدى المفهوم الذى قصده مائزىنى وبسارك من اشتغالها على أبناء الشعب الواحد المشتركين فى أسلوب أشبه بالقالب المنسجم للعادات والتقاليد والسلوك ، وانها قادرة على تمثل الأنواع المختلفة من الثقافات طالما تخضع للون الغالب منها . ثم ذهبوا الى أبعد من هذا فى أنفسهم فى أنهم قرروا عدم الاقتصار على أن يشركوا معهم اللون الأبيض فى المستعمرات فى مهمة الدفاع عن الامبراطورية ، بل أن يجندوا أبناء المستعمرات الملونة كذلك فى صراع الأوروبي الأبيض على الامتلاك والاقتناء والقوة والسلطان فى عالم الانسان .

ولقد كان أمرا محتوما أن يؤدى هذا الصراع بين الامبراطوريات الأسرية والامبراطوريات الاستعمارية الى الاحتكام الى الحرب لتقرير مصير مناطق الاستغلال فى آسيا وافريقيا ، وقرار نظام جديد فى العلاقات الدولية يساير حقائق التطور الذى حدث بين معركة واترلو سنة ١٨١٤ ومعركة بلجيكا سنة ١٩١٤ . وقد حدثت الحرب . وهى دائما حسب نظرية الدولة الكلاسيكية مظهر من سيادة الدولة وعلان كلمتها وفرضها فى العلاقات الدولية قانونها الخاص وتعبير عن ارادتها وحريتها . وكانت بدأ دورة الحرب فى القرن العشرين . ولكن لم تنته بالسرعة التى توقعها الالمان لأضطرارهم الى الحرب فى جبهتين . ولاعتمادها على القوى الآلية المدمرة التى انتجها الفن والابتكار الانسانى فى عالم الصناعة الحديثة والتى استتبعت اسرافا باهظا فى القضاء على حياة الجنود فى ميادين القتال . واكتشف احرابون أن الحرب لم تعد فى ظل الآلة الفنية الصناعية الجبارة نوعا من فروسية العصور الوسطى ، بل أصبحت إفناء أعمى لحياة الانسان . وقد فرضت هذه التجربة القاسية على أذهان الساسة والمفكرين العمل على الحد من عبء الحرب الحديثة أثناء المعركة وفى اعقاب المعركة . وانتهى كثير من الأحرار الى نتيجة مناقضة للقضية التى دفع بها الناس الى الحرب . وهى أن نظرية السيادة المطلقة التقليدية للدولة التى ترى فى الحرب التعبير النهائى لما لم تعد متجاوبة مع ظروف القرن العشرين وأنه يجب اقامة سلطة

دولية تحد من سلطة الدولة القومية وتنظم العلاقات الخارجية على أسس من العدالة والمساواة الدولية . وهكذا بدأت الحرب تعبيرا عن المبدأ القائل بأن سلطة الدولة هي السلطة النهائية . وانتهت بالمبدأ القائل بأن العالم المعاصر لا بد له من سلطة عليا فوق سلطة الدولة القومية .

وان هذا الدرس في السياسة الدولية الذي أكدته الرغبة في تجنب البشر توالى الحروب المبيدة عليه ، والذي ولدته تجربة العمل المشترك بين الحلفاء أثناء الحرب وتصميمهم على مواصلة التعاون في السلم مثلما فعلوا في الحروب . والذي أملت على الساسة والمفكرين آمال جماهير الناس ومطامحهم في حياة آمنة مستقرة . قد وجد تطبيقا عمليا في ميثاق عصبة الأمم بعد الحرب العالمية الأولى وميثاق هيئة الأمم المتحدة في الحرب العالمية الثانية . وأصبح القرن العشرون بإنشاء هاتين المنظمتين الدوليتين منفردا بين العصور الحديثة بهذا التجريب في إقامة نظام دولي على نطاق شامل عالمي .

وفي الواقع أن هذا النظام الدولي الذي أخذ القرن العشرون في تجريبه يحتمل في شتايه خصائص مراحل التطور التي يمر بها البشر في إدارة شئونهم الداخلية والخارجية . فكلتا المؤسستين الدوليتين — مؤسسة جنيف ومؤسسة سان فرانسيسكو — وان كانتا قد نشأتا في جو من الحرب والاحساس بالخطر ، إلا أنه ما كان من الممكن اتفاق الدول على قيامهما لولا أن ميثاقيهما قد تضمنتا عدم الاعتداء على سيادة الدولة القومية التقليدية ، والاعتماد على رضاها في الانتساب الى المنظمة الدولية ، والمحافظة على هذه السيادة . فالدول المشتركة في عصبة الأمم وفي هيئة الأمم المتحدة قد اشتركت فيهما كدول لا شعوب وممثوها في نشاطهما ممثلو دول لا ممثلو شعوب . ومن ثم فعصبة الأمم وهيئة الأمم المتحدة جمعيتان أو هيئتان للأمم ممثلة بصفتهما السياسية لا بصفتهما الاجتماعية . (١)

ويحسن بنا أن نقف عند هذا الحد من المقارنة بين عصبة الأمم وهيئة الأمم المتحدة كأداتين لتحقيق النظام الدولي في القرن العشرين . فلقد أحاطت بكل منهما ظروف أكدت أن العامل الحاسم في تكوين سلطاتهما التنفيذية يتركز على سلطة الدول العظمى . مما ضمن لها الكراسى الدائمة في مجلس العصبة ، ومجلس الأمن في هيئة الأمم . وضمن لها التفرد بالبت في المسائل ذات الصبغة الأساسية في السياسة الدولية . ولكن الظروف الدولية الأخرى المتغيرة قد شككتها تشكيلا مختلفا في كثير من التفاصيل . فعصبة الأمم قد تفررت في اجتماع الثلاثة الكبار - ولسون الأمريكي وكليمنصو الفرنسي ولويد جورج البريطاني في يناير سنة ١٩١٩ . ولكن التقرير النهائي لتنظيم هيئة الأمم المتحدة قد وضع في اجتماع ثلاثة كبار آخر - روزفلت الأمريكي وستالين الروسي وتشرشل البريطاني - في يالطا في فبراير سنة ١٩٤٥ . معلنا أن سلطة أوروبا في ميزان القوى الدولي قد أخذت في الأفول . وأن مركز الجاذبية والقوة في العالم المعاصر قد أصبح متقاسما بين الولايات المتحدة وروسيا مما ترك أثرا جوهريا في مسرح السياسة الدولية وطبيعة العلاقات بين الدول في منتصف القرن العشرين وفي ضوء هذا التغير في ميزان القوى الدولي ، أصبحت المنظمتان الدوليتان من ناحية النظر والتطبيق يمثلان عهدين وأن قصر بينهما الزمن إلا أنه قد بعدت بينهما الشقة في مراحل التطور .

فعصبة الأمم قد تأثرت من نشأتها بعد الحرب ومن تضمين ميثاقها معاهدة فرساي وجعله جزءا منها ، فوادها تكون الستة والعشرين مادة الأولى من تلك المعاهدة . ولقد كان اصرار « ولسون » على تضمين نص ميثاقها المعاهدة ، ليضمن موافقة البرلمان الأمريكي عليه . سببا من أسباب تحميل العصبة أوزار تلك المعاهدة الجائرة المتحيزة . ومن سخرية القدر أن مجلس الشيوخ الأمريكي رفض الموافقة على ميثاق العصبة وأعلن عودة الولايات المتحدة إلى عزلتها التقليدية وتخليها عن تحمل مسؤوليات حرب رأى أعضاء المجلس أنهم إنما دخلوها بدافع من رجال البنوك الدوليين والرأسمالية الدولية والدبلوماسية البريطانية . وذهبت بذلك جهود ولسون هباء من ناحية محاولة اشتراك أمريكا

في هذه المنظمة الدولية . وكان انسحاب الولايات المتحدة من الاشتراك فيها الركن الأول في تقويض صفة العالمية عنها . بالرغم من صفتها الدولية . ولم تكن الولايات المتحدة هي الدولة الكبرى الوحيدة التي تخلت عن العضوية في عصبة الأمم وإنما افتقدت اشتراك روسيا والمانيا في بادئ الأمر . واستمر الحال كذلك على هذا الموال فلو أن المانيا انضمت الى العصبة في سنة ١٩٢٦ . وانضمت روسيا اليها في سنة ١٩٣٤ . إلا ان المانيا كانت قد تركتها عند دخول روسيا . كما أنها ضعفت بانسحاب اليابان في سنة ١٩٣٣ وقد انتهى بها الأمر لأن تكون أداة تنفيذ لمآرب بريطانيا وفرنسا . ومحافظة على الوضع الراهن الذي خلفته معاهدة فرساي . وفقدت الصفة الجوهرية التي أريد بها أن تكون العصبة أداة تغير سلمى في العلاقات الدولية كما تمنى ذلك ولسون وتركت المجال لحل المشاكل الدولية بالعنف وحده . والمسرح الدولي ميدانا للفوضى السياسية . ولقد لعبت فرنسا دور الأسد في التآمر على السلامة الدولية بأن عقدت المعاهدات الدفاعية مع دول أوروبا الوسطى والشرقية التي خلقتها معاهدة فرساي واقنعت تلك الدول بأن أى اصلاح لمشاكل الأقليات أو المشاكل الجغرافية التي نجمت عن معاهدة فرساي إنما هو اعتداء على كيان تلك الدول ذاته . واتخذت هي وانجلترا من العصبة وسيلة لالقاء ضوء من القداسة والعدالة الدولية على تركة اغتصبها الاصوص البريطانيون والفرنسيون وحرصوا على أن يمنعوا سواهم من أن تقترب أيديهم اليها (١) .

ولكن انهماك بريطانيا وفرنسا في اجتثاء ثمار معاهدة فرساي المحرمة واحتواءهما بعصبة الأمم لتغطية المشاكل الأوروبية والدولية السياسية والاقتصادية والاجتماعية لم يمنع الحركات السياسية المذهبية المضادة من السيطرة على المسرح الأوروبي وبناء الدولة المذهبية في ايطاليا والمانيا بعد أن قامت في روسيا . وظهر بذلك عامل جديد في السياسة يقوم على الصراع الفكرى الى جانب الصراع بين القوى الدولية التقليدية . ومما عقد الموقف أن هذه الحركات الجديدة في أوروبا كانت تؤمن بالحرب وتستعد لها في الوقت الذي اطمأن فيه

الحلفاء الى انتصارهم وتشتت حلفهم بانسحاب الولايات المتحدة ولتجائها الى عزلتها التقليدية . وبتخلي بريطانيا عن صانها لحدود فرنسا بعد أن تخنت الولايات المتحدة عن ذلك . وجاء تعقيد الموقف الدولي كذلك نتيجة لأن الفاشية والنازية قد مجدا الحرب كوسيلة لإحياء الشعوب وبعث نهضاتها وذهبتا الى أن العلاقات الدولية لا تقوم إلا على مبدأ التعارض بين «الصديق» و«العدو» وعلى مبدأ هيجل الأخلاقي في أن الأخلاق الاجتماعية محدودة بخدود الدولة القومية ولا تجاوز تلك الحدود الى ماوراءها من دول أخرى . وتلخص موقف الفاشية والنازية في انكار قيام نظام دولي إلا على أساس من الغزو . كما وعد بذلك هتلر لتحقيق نظام أوربي يضمن السلام لألف عام . وأمام هذا التصميم من المانيا النازية وايطاليا الفاشية واليابان العسكرية على الاستعداد للحرب وعقد حلف مشترك تحت ستار الميثاق المعادي للشيوعية الدولية في سنة ١٩٣٦ . تضاءلت جهود عصبة الأمم في حفظ النظم القائمة خاصة بعد أن عجزت عن مقاومة عدوان اليابان في منشوريا سنة ١٩٣١ وعدوان ايطاليا في الحبشة سنة ١٩٣٦ وعدوان المانيا في تشيكوسلوفاكيا سنة ١٩٣٨ وسنة ١٩٣٩ . ولم تقترب الحرب العالمية الثانية من موعد اعلانها حتى كانت عصبة الأمم مجازا من المحازات . وذهبت أدراج الرياح وسط محاولات الانقاذ اليائسة في اعادة تنظيم العالم على أسس دولية أصلاح وأبقى .

وتحددت محاولة اقامة نظام دولي أقرب الى ارضاء حاجات العالم الى الأمن والسلام مرة أخرى أثناء المعارك التي شملت المدنيين والعسكريين على السواء في الحرب العالمية الثانية . فبعد أن كان الجنود المحترفون هم وحدهم وقود الحروب السابقة في تاريخ البشر امتد الميدان الى الشيب والشبان في عقر ديارهم بل اتخذ في نهاية الحرب مظهرا مرعبا . حين قصفت القنبلة الذرية في بدأ تجربتها على مدينتي هيروشيما وناجازاكي في لمح البصر . وسجلت بذلك طورا جديدا من أطوار الحرب التي لا تبتى ولا تذر . ولهذا حرص روزفلت على ألا تنتهي الحرب قبل أن يتفق وروسيا على الأمور المعلقة التي لم يستطع الاتفاق عليها (بشأن المنظمة الدولية الجديدة) مندوبو روسيا وامريكا وبريطانيا في مؤتمر دمبارتون أوكس ، في واشنطن في سبتمبر سنة ١٩٤٤ . فأولئك المندوبون

لم يستطيعوا الاتفاق على بعض الجوانب الجوهرية لاجراءات الاقتراح . وقد اتجهت أفكار روزفلت الى عقد مؤتمر ثلاثى منه ومن ستالين وتشيرشل لحل المسائل الدولية المتعلقة وفي مقدمتها مسألة هيئة الأمم المتحدة . وتم ترتيب هذا الاجتماع في يالطا في القرم في فبراير سنة ١٩٤٥ . وقد وافق فيه الروس على كل شئ طالب به الامريكيون في مؤتمر دمبارتون اوكس . فأولوا قبلوا طريقة الاقتراح في مجلس الأمن التي اقترحها الامريكيون . وثانيا سحبوا مطالبتهم بأن يكون لهم ستة عشر صوتا في « الجمعية العامة » وأخذوا بدلا من ذلك أصواتا وممثليين اضافيين من الأوكرين وروسيا البيضاء . وثالثا - وافق ستالين على اقتراح روزفلت بأن جميع الأمم التي كانت في حرب مع ألمانيا عند أول مارس سنة ١٩٤٥ قد تصبح أعضاء في هيئة الأمم المتحدة - وهذا تنازل هام مكن للولايات المتحدة أن تقوى مركزها في الجمعية العامة عن طريق التمثيل الكامل لأمريكا اللاتينية (١) .

ولو أننا تأمننا تركيب الأمم المتحدة ونظام عملها . لوجدناه قائما على توفيق بين مطالب القانون ومطالب القوة من ناحية . وبعبارة أخرى حاول أن يرصى مبدأ المساواة بين الأمم في الجمعية العامة للهيئة بأن ساوى بين الدول المشتركة كبيرها وصغيرها وذلك بإعطاء كل منها صوتاً واحداً ، وجعل قرارات الجمعية بالأغلبية العددية . ولكن ميز الدول الكبرى في مجلس الأمن أو السلطة التنفيذية للهيئة وذلك بجعل خمسة دول منها أعضاء دائمين في المجلس ووزع الستة الأعضاء الأخرى في مجلس الأمن بين دول العالم جميعاً تتداول تمثيلهم بطريقة تخصص لاعتبارات جغرافية ونيابية دولية . ثم اشترط إجماع الخمسة الأعضاء الدائمين لنفاذ أى قرار من القرارات الخاصة في العلاقات الدولية . ومعنى هذا الإجماع أن رفض أى عضو من الأعضاء الخمسة لقرار من القرارات يبطل عمله وتنفيذه . وكأن هذا النظام قد قصر في الوقت الذى يعترف فيه بتساوى الدول الأعضاء في السيادة القومية من الناحية النظرية السيادة الحقيقية الفعالة على خمسة دول وحسب . أضفى عليها صفة الدوام « والعقد والحل » في الشؤون العالمية على حد تعبير فقهاء المسلمين .

ولا شك في أن تنظيم هيئة الأمم المتحدة قد تدارك الكثير من القصور في تنظيـات عصبة الأمم . ولا سيما فيما يتصل بمنح مجلس الأمن سطات فعالة بشأن رد عدوان المعتدى على السلام العالمى . وتضمنيه ميثاق الهيئة من احتياطات عسكرية وبوليسية خلا منها ميثاق عصبة الأمم الذى افترض حب العالم للسلام وتمسكه به واستند الى مساهمة الدول الأعضاء مساهمة تلقائية في وقف عدوان المعتدين . ولكن اشتراط اجماع دول كبرى خمس لتنفيذ قرار من القرارات الدولية الهامة . مثله مثل اشتراط اجماع الدول الأعضاء جميعاً كما قضى بذلك ميثاق عصبة الأمم . أمر معوق لأداء هيئة الأمم المتحدة غرضها في عدالة تتفق وما استهدف تحقيقه ميثاقها . وأن مسألة الحرب في كوريا والعدوان الثلاثى على مصر في المدة الأخيرة يقومان متالاً حياً على فساد هذا النظام في الادارة الدولية . فلقد عدت الولايات المتحدة أنه من حسن الحظ في مشكلة كوريا سنة ١٩٥٠ أن تكون روسيا متغيبه عن اجتماعات مجلس الأمن . فقادت حركة اتخاذ قرار بأن غزو الشمال لجنوب كوريا كسر للسلام وطلب انسحاب القوات الى ما يوازى خط عرض ٣٨ . فووفق على الاقتراح ب ٩ أصوات الى ١ (يوجوسلافيا) ... ثم عملت بعد ذلك على اتخاذ قرار بمعاونة الأمم المتحدة للحكومة جنوب كوريا في رد الاعتداء ووفق على القرار ب ٧ الى ١ . فيوجوسلافيا قالت « لا » أما ممثلا مصر والهند فقد امتنعا عن التصويت لعدم حصولهما على تعليمات من حكومتيهما . وفي نفس اليوم أعلن ترومان أنه أمر قوات الولايات المتحدة الجوية والبحرية بمساعدة كوريا الجنوبية (يونيه سنة ١٩٥٠) . وأما عن العدوان الثلاثى على مصر فقد اتخذت بريطانيا وفرنسا من امتياز حق رفض قرارات مجلس الأمن . وتعطيل الادارة الدولية من العمل في التزامات الأمن الدولى . وسية لحماية العدوان وتبريره وقتل السلام في سبيل مصلحة الاستعمار الذى يقوم وصياً في مجلس الامن على رعاية العدالة والحق في المجتمع العالمى الكبير .

ولقد دعا هذا النظام المتحيز في ادارة مجلس الامن الى كثير من الصيحات والمحاولات لتعديله . ولكن ميثاق الهيئة يشترط موافقة الأعضاء الدائمين على كل تعديل جوهرى . ودلت التجربة أن أصحاب الامتياز قلما يتنازلون

عن امتيازهم طوعاً واختياراً . غير أنه يجدر بنا ألا يحكم على نظام هيئة الأمم من الناحية النظامية الا اذا أخذنا في الاعتبار أن مسألة صياغة نظام الهيئة قد تمت أثناء الحرب قبل أن تظهر التعقيدات الخاصة بتسوية مشاكل الصلح في المانيا واليابان ودول أوروبا الشرقية وغيرها . وأن أى نظام لا يعمل في داته في الفراغ وانما يتقرر أسلوب عمله بالظروف المحيطة به . ومن ثم ينبغي أن نلاحظ أن نظام الهيئة مرتبط بنظام القوى في العالم المعاصر . وإذ أن الدول الكبرى لم تعد خمساً أو ثلاثاً وانما هي اثنان - روسيا والولايات المتحدة - وأمهما أصبحتا مركزى جاذبية في ميزان القوى الدولى يلتف حولهما باقى دول العالم تحقيقاً للرغبة في التجمع التماساً للأمن النسبي في عالم عجزت هيئة الأمم المتحدة أن تحل مشاكله بأسلوبها المعقد . فقد حدثت رجعة قوية الى فكرة الأحلاف الإقليمية والخاصة التى حكمت السياسة العالمية في الثلاثة قرون الأخيرة التى حرصت الولايات المتحدة على تضمينها ميثاق العصبة لتحمى العمل داخل المجموعة الأمريكية وتبقى عليه . وكما هددت المعاهدات الخاصة بين الدول كيان عصبة الأمم . وإنما تهدد الأحلاف الآن كيان هيئة الأمم المتحدة . فالولايات المتحدة التى كانت بين الحربين تؤمن بالعزلة وعدم الاشتباك في أحلاف كوسيلة من وسائل المحافظة على سيادتها القومية وحريتها في التصرف عادت فأقبلت عليها بعد الحرب العالمية الثانية اقبالا إيجابياً فعالاً . بدافع من مصالحها التى عمت العالم بأسره والتي جعلت الولايات المتحدة تدعى أن أمنها في أمن كل منطقة ترى أنه يهمها أمرها (١) . وقد أخذت شبكة هذه الأحلاف تعم الشرق والغرب وأصبح عندها يتحدى الحصر في ميادين السياسة والاقتصاد والاجتماع والدفاع والثقافة وغير ذلك مما حمل ميثاق الهيئة عبء تشجيعه من الناحية النظرية . والجامعة العربية انما هي حلف من هذه الأحلاف الإقليمية . ولكن أهم هذه الأحلاف هي حلف الأطلسي وحلف بغداد وحلف جنوب شرق آسيا بين الكتلة الغربية وحلف وارسو بين الكتلة الشرقية . ولو أن هذه الأحلاف قصد بها تأييد أغراض هيئة الأمم المتحدة حسب نص

الميثاق فقط . لفهم الأمر . ولكن البيانات التي أدلى بها مندوبو الدول التي وقعت ميثاق الأطلنطي تذكر بصراحة عجز الأمم المتحدة عن حفظ الأمن العام وضرورة الاستعاضة عنها بأحلاف بين مجموعات منسجمة في المصالح ووجهة النظر ولم يقتصر الأمر على التحالف الإختياري بين الدول . وإنما تظهر نزعة قوية في المعسكر العربي بقيادة الولايات المتحدة نحو تكتيل العالم وتجميده في أحلاف مواليه عن رضى أو كره . ومن الملاحظ بعد الحرب العالمية الثانية أن الدول الكبرى على وجه العموم تعامل فكرة السيادة القومية التقليدية بخشونة وقسوة . ومن لم يطأطئ الرأس ويتبع الدولة القائدة لقي من أساليب الهدم لنظامه الداخلى ما ليس في الحسبان . هن اثاره لمؤامرات والانقلابات ومن تهديد بالعنف ومن مقاطعة في الاقتصاد ومن اغراء بالدولار وغير ذلك .

ولكن وسط هذا الجو الذي ينذر بالعودة الى الموضوعى السياسية التي تنجم عن الأحلاف والاعتماد على القوة المادية في السياسة الدولية . تظهر قبسات من نور وأمل تنبعث من العالم القديم في آسيا وأفريقيا . فدول هاتين القارتين (وقد استيقظت من النوم الذي فرضه عليها الإستعمار الغربى) تبرز الى الوجود قوة تبشر بعالم حضارى له من مقاييس التعايش السلمى ما لا يستطيع الغرب بطبيعة حضارته أن يمارسها أو يصدر عنها . ومؤتمر باندونج جدير بأن يصبح في المستقبل نقطة تحول في تاريخ الحضارة الإنسانية وعلماً من أعلام الطريق .

كما أن إيمان الانسانية المتجدد في امكان قيام نضام عالمى منذ القدم لابد وأن يجد يوماً ما طريقه الى الوجود بعد أن ينتهى العرب من حقيقته التاريخية وينزوى حجلاً من آثامه قبل الإنسانية . وأن أحلام رجال في تحقيق السلام مثل وليام بن William penn والأب سان بيير Abbé Saint-Pierre وروسو Rousseau وكانت Kant وجراهام والاس Graham Wallace ولاسكى Lanki وغيرهم من قادة الإنسان في بحر الحياة اللعجى المدهم سوف تصبح حقائق بعد الانصهار في آلام التجارب التي تذكر الإنسان في دنياه بيوم الحساب في أخره .

ومن يدر كذلك ؟ لعل الإسلام في بقطته من احيط الأطسى الى الخيط الهادى . يبنى لبني الإنسان حضارة جديدة نبيلة كما فعل ذلك من قبل .

الالتزامات والعقود

في القانون المصرى الفرعونى

بفلم مصطفى الأمير

مقدمة تاريخية

ينقسم تاريخ مصر بوجه عام الى فترتين طويلتين الأولى ايجابية كتب المصريون فيها تاريخهم بأيديهم ، والثانية سلبية خضع المصريون فيها لغيرهم من الشعوب الأجنبية .

الفترة الأولى : وتمتد حوالى ثلاثة آلاف عام تبدأ بسنة ٣١٨٨ (١) ق.م. وتنتهى بسنة ٣٣٢ (٢) ق.م. وتشمل ثلاثين أسرة اصطلاح المؤرخون على تسميتها بالعصر الفرعونى .

مرت مصر فى خلال هذه الفترة بثلاثة عصور تميزت فيها بوحدة سياسية وقوة اقتصادية وتقدم حضارى تعرف بالدولة القديمة والدولة الوسطى والامبراطورية الحديثة على التوالى . تخللتها أزمات تميزت فيها باضمحلال سياسى وضعف اقتصادى وسيطرة أجنبية تعرف بعصر الاقطاع وعصر الهكسوس وعصر الاحتلال الأجنبى . ثم انتهت هذه الفترة بعصر نهضة جديدة جاءت فى أواخر الأيام أى فى نهاية تاريخ مصر الفرعونية .

الفترة الثانية : وتبدأ بدخول الاسكندر المقدونى أرض مصر عام ٣٣٢ (٣) ق.م وتنتهى بقيام ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢ (٤) .

(١) تاريخ قيام الملك مينا وتأسيس أول أسرة فرعونية بعد أن وحد الصعيد والدلتا وجمعهما مملكة واحدة وتاريخ ظهور الكتابة فى مصر .

(٢) تاريخ انقضاء الأسر الفرعونية ودخول الاسكندر المقدونى أرض مصر .

(٣) حيث أصبحت مصر جزءا من امبراطورية الاسكندر أى جزءا من لعالم الاغريق ثم فقدت مصر حريتها واستقلالها فخضعت لحكام أجنبية .

(٤) عندما استعادت مصر حريتها واستقلالها وبدأ المصريون يحكمون انفسهم من جديد وبذلك بدأت فترة ثالثة ايجابية كالفرة الأولى .

ولما مات الاسكندر عام ٣٢٣ ق. م آلت حكومة مصر الى أحد قواده المدعو بطليموس بن لاغوس وظلت هكذا في أسرته مدة ثلاثة قرون اصطلاح المؤرخون على تسميتها بعصر البطالمة .

ويوصف هذا العصر بأنه من أهم العصور التي مرت على مصر في تاريخها الطويل وذلك لأن مصر اتصلت فيه بأوروبا لأول مرة بل أصبحت خاضعة لحكم أوربي . وهذا الاعتبار وحده يعد عصر البطالمة أيضاً من أهم العصور التي مرت على تطور الحضارة المصرية القديمة - ويحدثنا تاريخ هذه القرون الثلاثة (٣٢٣ ق م - ٣٠ ق م) عن الأعمال التي قام بها خلفاء الاسكندر من أبناء الأسرة البطلمية في الميادين الحربية والسياسية والاقتصادية حتى تمكنوا من تشييد امبراطورية واسعة كانت هي آخر دولة في العالم الاغريقي في خضوعها لقوة روما الفتية بسبب اتباع البطالمة لتلك النظم والقوانين التي سار عليها الفراعنة في حكم بلادهم .

مصادر تاريخ هاتين الفترتين :

كان الكتاب فيما مضى يعتمدون فيما يكتبون عن مصر على ما تركه المؤرخون القدماء أمثال هيرودت وديودور واسترابون وغيرهم حتى مجئ الحملة الفرنسية الى مصر والعثور على حجر رشيد وحل الرموز الهيروغليفية والديموطيقية المنقوشة على هذا الحجر . وبعد ذلك بدأت الآثار المصرية تتحدث عن نفسها فظهرت لنا في كثير من الأحيان بقصة جديدة تختلف عما كتبه عنها أولئك المؤرخون الأجانب .

ولحن اذا بحثنا في نقوش هذه الآثار لنجدها تتحدث دائماً عن الحياة العامة حياة الملوك ولأمرء وأحبار حروبهم وانتصاراتهم ومدحهم وتقديسهم ورفعهم الى مصاف الآلهة . أو بعبارة أخرى نلحظ تسجل التاريخ الرسمي للامبراطورية المصرية في خلال العصور . أما الحياة الخاصة - حياة الأفراد وكيف كانوا يعيشون وكيف كانوا يفكرون وكيف كانوا يقضون أوقات فراغهم . ثم كيف كانوا يعاملون بعضهم بعضاً فن العبت أن نبحث عنها

في نصوص تلك الأهرامات الشاهقة أو في نقوش تلك المعابد الشاهقة ،
وانما يجب أن نبحث عنها فيما كتبه أولئك الأفراد أنفسهم عن أنفسهم
فيما تركوه لنا من أوراق البردى المكتوبة بالهيراظقية والديموطيقية .

وقد أصبح البحث في هذه الأوراق علماً قائماً بذاته يعرف بعلم أوراق
البردى Papyrology وتشمل هذه الكلمة في معناها الكامل جميع الوثائق
التي عثر عليها في مصر والمكتوبة بالهيراظقية أو الهيراظقية أو الديموطيقية
أو اليونانية واللاتينية أو القبطية والعربية — على ورق البردى أو الجلد
أو الفخار أو الخشب — إلا أن العلماء اصطلمحوا على إطلاق هذه الكلمة
على دراسة الأوراق المكتوبة باليونانية واللاتينية والتي ترجع في تاريخها
إلى فترة الألف سنة التي تمتد من غزو الاسكندر المقدوني لمصر عام ٣٣٢ ق.
م حتى الفتح العربي الاسلامي عام ٦٤٠ م .

ظهرت أهمية هذه الوثائق المكتوبة باليونانية واللاتينية في القرن الماضي
وبنغ ما نشر منها حوالى ثلاثين ألفاً وأصبح في متناول الباحثين فيها الآن
قواميس ومعاجم تساعد في أبحاثهم . ولقد فتحت هذه الدراسة في عصرنا
هذا أبواباً كثيرة في الأبحاث التاريخية السياسية والاقتصادية والاجتماعية .
كما ساعدت كثيراً في الأبحاث اللغوية والأدبية والفلسفية وبدأت منذ عهد
قريب أبحاثاً قانونية .

أما الباحثون في الوثائق الديموطيقية فانهم يتحفظون عن زملائهم بنصف
قرن تقريباً . ولا يرجع السبب في ذلك الى عدم وجود مثل هذه القواميس
والمعاجم فحسب . بل يرجع أيضاً الى صعوبة هذه الدراسة والى قلة عدد
المختصين فيها من علماء الآثار واللغة المصرية القديمة والى قلة عدد الوثائق
الديموطيقية نفسها فادعدها لا يزيد عن الألفين ومع ذلك لم يتمكن العلماء
من بحث بعضها حتى الآن . ويكفى أن نذكر على سبيل المثال أن المتحف
البريطاني كان قد بدأ يقتني مجموعات من الأوراق البردية الديموطيقية
منذ عام ١٨٣٤ . ولكن دراسة هذه المجموعات لم يبدأ بطريقة علمية منظمة
إلا منذ عام ١٩٣٩ .

من أجل هذه الصعوبات نجد أن جميع العلماء الذين يكتبون في تاريخ مصر القديم يتركون كتابتهم عن العصور الفرعونية المتأخرة ويتجنبونها كلية عند ما يصلون إلى غزو الاسكندر المقدوني لمصر لاعتقادهم بأن هذا يكون من اختصاص علماء الأوراق اليونانية واللاتينية . ولكن أبحاث هؤلاء لا تعد كاملة للأسف لأننا إذا أردنا أن نحصل على صورة صادقة لتاريخ مصر في العصر اليوناني الروماني فيجب أن تأخذ في اعتشارنا تلك الوثائق المصرية الصميعة المكتوبة بالديموطيقية . وهذا من واجب علماء الآثار والعة المصرية القديمة — وتاريخ مصر في عصر الظلمة معروف لنا بتفصيلات كثيرة ربما كانت أكثر من أي عصر سابق له ولكننا مع ذلك لا زلنا نواجه صعوبات كثيرة لم يتمكن العلماء من بحثها حتى الآن . ففي حلال هذا العصر نلاحظ تناقضاً عجيباً في وجود أقلية اغريقية بلغة ودين وحضارة بجانب أغلبية مصرية بلغة ودين وحضارة قديمة معروفة منذ آلاف السنين قبل أن نسمع في التاريخ حتى عن اسم الاغريق فعلى الساحت في تاريخ هذا العصر . أن بين لنا إلى أي حد نجح الاسكندر في عزمه على نشر لواء الحضارة الاغريقية بين المصريين ؟ . وإلى أي حد تأغرق المصريون ؟ . وإلى أي حد حافظوا على تقاليدهم القديمة ؟ هل غير المصريون من طريقتهم في الحياة وبصرتهم إليها ؟ . أو بعبارة أخرى . ما هو مدى تأثير الحضارة الاغريقية في الحضارة المصرية ؟ . وما هو مصير الحضارة الاغريقية في مصر ؟ وأهم من ذلك كله . ماذا كان مصير المصريين أنفسهم بين الاغريق ؟ . ان الاجابة على هذه الأسئلة يجب أن يبحث عنها في الوثائق المصرية المكتوبة بالديموطيقية بقدر ما كان يبحث عنها في الوثائق اليونانية .

ويضاف إلى هذا أن أهمية البحث في الوثائق الديموطيقية لا تخص تاريخ مصر في العصر اليوناني الروماني فحسب . بل تظهر أهميتها أيضاً في دراسة العصر الفرعوني بما تنقيه من ضوء على ذلك الغموض الذي يكتنف بعض النصوص القديمة في الأدب والدين والسحر والفلك والطب والهندسة والرياضة والفلسفة .

ويضاف الى هذا أيضاً أهمية دراسة هذه الوثائق الديموطيقية في دراسة القانون المصرى القديم . وهى دراسة مهمة مع الأسف الشديد ولم يبلغ الاهتمام بها الا بقدر ضئيل فى العشرين سنة الأخيرة بالرغم من أن العالم الفرنسى Eugène Revillout كان قد بدأها فى القرن الماضى - وستودى هذه الدراسة حتماً الى نتيجة هامة وهى ان القانون المصرى القديم هو أصل القانون الرومانى الذى جاء متأخراً عنه فى الزمن وأخذ عنه الكثير وسيعرف العالم هذه الحقيقة فى يوم من الأيام بعد أن ظل بعيداً عنها كما كان بعيداً عن الفن المصرى القديم حتى عرف أخيراً أنه أصل الفن اليونانى .

القانون المصرى القديم

إذا أردنا أن نعرف شيئاً عن القانون المصرى القديم فيجب أن نقسم الكلام فى هذا البحث الى قسمين :

- أولاً) عن القانون المكتوب (أو مجموعة القوانين) Law in Statute .
- ثانياً) عن القانون المطبق (فى ملابسات القضايا) Law in Action .

(أولاً) القانون المكتوب

ونعتمد فى معلوماتنا عن القانون المكتوب على ثلاثة مصادر :

- ١ - المؤرخون القدماء .
- ٢ - الآثار المصرية .
- ٣ - أوراق البردى الديموطيقية .

١ - ذكر المؤرخ ديودور الصقلى أسماء ستة من الملوك الذين سنوا القوانين وهم مينا ، شيسسكاف ، شيشنق الأول ، بوهوريس ، أخس الثانى ، دارا الفارسى . كما ذكر أيضاً أن القانون المصرى كان مكتوباً فى ثمانية أجزاء وكان مطبقاً فى غير مصر من بلاد العالم القديم .

٢ - أما الآثار المصرية فإنها صامتة حتى الآن ولم نطالعنا الا بإشارات عارضة عن هذا القانون كالأشارة التى وردت على جدران مقبرة رخمارع

وزير تحتمس الثالث ، وقد صور الوزير وهو جالس للقضاء وأمامه مجموعة القوانين موضوعة على أربعة لوحات على كل لوحة عشر لفافات من الجلد أو الورق وهي اشارة غامضة لم يتمكن العلماء من تفسيرها حتى الآن .

٣ - أما الأوراق الديموطيقية فقد جاء في احداها وهي المعروفة برقم ٢١٥ بالمكتبة الوطنية بباريس . أن الملك دارا الفارسي أخذ معه علماء القانون المصريين ومعهم مجموعة القوانين المصرية الى عاصمة بلاده « سوسا » اما لتعديلها أو تغييرها على حسب رغبته . ويقال أن ذلك العمل كان قد استغرق ٢١ عاماً وسجل على ورق البردى باللغتين الآرامية والديموطيقية . وجاء في البردية الديموطيقية المعروفة برقم ١٠٥٩١ بالمتحف البريطاني ذكر المواد الآتية من نصوص القانون المصري :

(أ) قانون سنة ٢١ من عصر بطليموس الخامس ، ونص هذه المادة : « اذا تزوج شخص من امرأة وكتب لها وصية بأملأكه وأنجب منها أولاداً ثم طلقها وتزوج من امرأة أخرى وكتب لها وصية بأملأكه وأنجب منها أولاداً ثم مات هذا الشخص ، فإن أملأكه تصبح من حق أولاده من الزوجة الأولى التي كتب لها الوصية أولاً » .

(ب) القانون المعروف بالسادس .

(ج) القانون المعروف باللوحه الثامنة من القانون المصري .

ويضاف الى هذا تلك المجموعة الهامة من أوراق البردى الديموطيقية التي عثر عليها عام ١٩٣٨ في حفائر جامعة القاهرة بمنطقة تونا الجبل . وقد ظهر من دراسة سريعة خا أنها تحتوى على نصوص من مواد القانون المصري الذى يبحث فى تملك الأرض وتنظيم الوراثة . وستلقى هذه المجموعة دون شك ضوءاً هاماً على دراسة هذا القانون .

من كل هذا يتضح لنا أن مصر كان لها قانون مكتوب منذ أقدم العصور ، وقد عكف بعض السراعة على تعديله فى خلال تلك العصور . كما يتضح لنا انه كان قانوناً متقدماً ومنظماً للحياة الاجتماعية فى البلاد بدليل استمراره مدى ثلاثة آلاف عام . وبدليل ما فعله الملك الفارسي بنقله وتطبيقه فى بلاده .

الا أن هذا القانون وان كان لم يعثر عليه حتى الآن فنحن نعتقد أن المصريين الذين لم يتركوا صغيرة ولا كبيرة الا وسجلوها على أثارهم لا بد أنهم دونوا ذلك القانون على لوحة حجرية كما فعل حمورابي أو على لوحات بربرية كما فعل الرومان أو في مجموعات من أوراق البردي كما كانت عادة المصريين القدماء . لذا فان الأمل نحسونا دائماً الى العثور على هذا القانون في يوم من الأيام منقوشاً على الحجر أو مكتوباً على الورق وعندئذ سيكون هذا الحدث أكبر كشف علمي عرفه التاريخ .

(ثانياً) القانون المطبق

ويقصد به ما يمكن استنتاجه من ملفات القضايا أو من بعض النصوص التي عثر عليها في العصر الفرعوني وما تلاه من العصور .

وقد تمكن العالم البلجيكي جاك بيرن (وهو من المختصين بدراسة تاريخ القانون) من نحث كثير من النصوص المصرية في العصر الفرعوني . وكتب كثيراً عن القانون الخاص والقانون العام في مصر الفرعونية^(١) . وقد سار أحد رجال القانون في مصر على منواله وأصدر كتاباً قيميا بالعربية^(٢) . ونحن اذا تتبعنا ما نقش من هذه النصوص على الآثار أو ما دون منها على أوراق البردي نجدها ممثلة في كل العصور .

فمن الرونة القريمة ما ذكر على جدران مقبرة متن من الأسرة الثالثة ، مما يشرح لنا قانون الأسرة وتنظيم الوراثة واهبات والوصايا وما عثر عليه من الأسرة الرابعة مدوناً على لوحة حجرية تتحدث عن بيع منزل صغير بمنطقة الجيزة . ثم تلك المجموعة من اللوحات التي تعرف بلوحات الوصايا وغيرها .

(١) See Jacques Pirenne · Histoire des Institutions et du Droit Privé de L'Ancienne Egypte : Bruxelles 1935

(٢) انظر تاريخ القانون الخاص في مصر : الجزء الأول : القانون المصري القديم للأستاذ الدكتور شفيق شحاته الأستاذ بكلية الحقوق جامعة عين شمس .

ومن الدور الوسطى تلك العقود المشهورة التي نقشت على جدران مقبرة
الأمير حب جفا بأسيوط مما يفسر لنا تلك العادات الخاصة بوقف الأملاك
على المقابر ، وقد شبهها بعض العلماء بالعادات الأوربية في العصور الوسطى
وهي الخاصة بوقف الأملاك على الأديرة والمقابر وتعرف باللاتينية
Donationes pro Anima ويمكننا أن نشبهها أيضاً بالأوقاف الخيرية
الإسلامية في هذه الأيام .

ثم جاء أعظم كشف للنصوص القانونية من عصر الدولة الوسطى أيام
الأسرة الثانية عشرة ممثلاً في تلك المجموعة من أوراق البردى التي تعرف باسم
مكتشفها السير فلدرز بترى وهي مكتونة بالهيراطيقية وتبحث في تقسيم أفراد
الأسرة (Wpw. t) وفي الوصايا (Imyt - pr) . وفي الاتفاق على أداء عمل
في مقابل أجر (Swn. t) .

أما في الدور الحديثة ، فقد كثرت النصوص القانونية وقام السير ألن
جاردنر ببحث كثير منها مثل قضية « مس » كما نشر أخيراً وثيقة خاصة
بالوراثة . تتلخص في أن أحد حراس الحظائر كان متزوجاً ولم ينجب أولاداً
ولما كان القانون في هذه الحالة يعطي الحق لاختوته الذكور والانات في وراثته
ولما كان ذلك الوضع لا يتفق ورغبته الشخصية في أن تكون زوجته هي وريثته
الوحيدة فإنه لجأ قبل وفاته إلى تبني زوجته وأوصى لها بكل أملاكه (١) .

ثم نشر الأستاذ تشرفي تلك الوثيقة المعروفة بوصية ناونختي . كما نشر
مجموعة من الاستراكا (الشقف المكتوب) التي عثر عليها في منطقة دير المدينة
بطيبة . وكذلك فعل الأستاذ مالينين عند ما نشر الوثائق التي توضح لنا سير
القضايا في المحاكم أو ما يسمى بمحاضر الجلسات .

هذه أمثلة قليلة مما عثر عليه من نصوص قانونية حتى أواخر عصر
الامبراطورية المصرية ، وقد أخذت هذه النصوص في الازدياد كلما اقتربنا

Cf. Chafik Chehata : Le Testament dans L'Egypte Pharaonique (Rev. (١)
Hist. de Dr. Fr. et Etr. No 1 de 1954) .

من أواخر العصور الفرعونية . وذلك نتيجة لظهور اللغة الشعبية الديموطيقية - واستخدامها في أغراض التخاطب والمعاملات بين الناس - وقد وصلنا من هذه الوثائق ما يقرب من ألفين كما سبق أن ذكرنا - وكدها ترجع في تاريخها الى أواخر العصور الفرعونية وإلى العصر اليوناني الروماني - ولما كان المصريون أيام البطالة يخضعون لقانونهم المصرى $\alpha\iota\tau\eta\varsigma\ \chi\omega\rho\alpha\varsigma$. وما كان اليونانيون يخضعون لقوانينهم اليونانية $\pi\omicron\lambda\iota\tau\iota\kappa\omicron\iota\ \nu\omicron\mu\omicron\iota$. كان من الطبيعي أن يختلط الأمر عما اختلط اليونانيون بالمصريين في عصر البطالة . لذلك تدخل بطليموس يورجيتيس الثاني عام ١١٨ ق. م وقرر أن لغة الوثيقة هي التي تحدد القانون الذي يطبق عليها . فإذا كانت مكتوبة باليونانية طبق عليها القانون اليوناني . وإذا كانت مكتوبة بالديموطيقية طبق عليها القانون المصرى بصرف النظر عن جنسية المتقاضين .

وبعد . فهذه مقدمة وجيزة جداً في تاريخ القانون المصرى القديم تنتقل بعدها الى بحث العقود الديموطيقية .

العقود الديموطيقية

أما الوثائق التي جعلتها مصدراً لهذا البحث . فهي عبارة عن مجموعة من العقود المكتوبة بالديموطيقية يرجع تاريخها الى عصر البطالة . ويبلغ عددها حوالي ثلثمائة عقد عثر عليها جميعاً في منطقة طيبة وهي الآن موزعة بين عدة متاحف ومكتبات أوربية وأمريكية أذكر منها مكتبة جون رايلاند بمانشستر ومكتبة البودليان بأكسفورد ومكتبة المتحف البريطانى بلندن ومتاحف الموفر وستراسبورج بفرنسا وبروكسل ببلجيكا ولايدن بهولندا ومتحف كوبنهاجن بالدانمرك ومتحف فينا بالنمسا ومتحف برلين بألمانيا ومتاحف تورينو وفلورنسا بإيطاليا ومتحف جامعة بنسلفانيا بفيلادلفيا (الولايات المتحدة الأمريكية) ، وأخيراً بالمتحف المصرى بالقاهرة .

وسوف لا تقتصر دراستنا لهذه العقود على الناحية القانونية فحسب - إذ أن هذا من اختصاص رجال القانون - أما المؤرخ فيمكنه أن يعرف الشيء

الكثير عن الحالة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية للعصر الذى ترجع اليه .
وعن طوبوغرافية المناطق التى عثر فيها على هذه العقود ولا يخفى ما لهذه الدراسة
من أهمية أثرية كبيرة وخاصة فى أعمال الحفر التى تجرى فيها بين وقت وآخر .

أما شكل العقد المصرى القديم بحسب ترتيب نصه فيحصر فيما يأتى :

- ١ - التاريخ .
- ٢ - الطرفان المتعاقدان .
- ٣ - موضوع التعاقد .
- ٤ - الصيغة القانونية .
- ٥ - الطرف الثالث .
- ٦ - كاتب العقد .
- ٧ - الشهود .
- ٨ - تسجيل العقد وتوثيقه .

١ - التاريخ

ويتكون تاريخ العقد فى شكله الكامل من العناصر الآتية :

- ١ - سنة حكم الملك والشهر واليوم . فيقال مثلاً سنة العاشرة الشهر
الأول (أو الثانى أو الثالث أو الرابع) من فصل الصيف (أو الشتاء
أو الفيضان) اليوم الثانى (أو الثالث أو الرابع الخ ...) من حكم الملك
بطليموس - ويكون اسم الملك مسوقاً دائماً بكلمة " الفرعون " وملحقاً
بالدعاء " له الحياة والصحة والسعادة " . هذا وقد تمكن الأستاذ سكيت
بالمتحف البريطانى من وضع جداول كاملة مبنية على دراسة عميقة يمكننا
بواسطة أى تاريخ من هذه التواريخ الى حساب التاريخ القيصرى
فاذا جاء فى العقد مثلاً :

" السنة الثالثة الشهر الأول من فصل الشتاء (طوبة) اليوم الأول تحت حكم
الفرعون بطليموس بن بطليموس " له الحياة والصحة والسعادة . فان هذا

يقابل أول مارس عام ٢٨٢ ق. م من حكم بطليموس الثاني (فيلادفوس) .
واذا ذكر مثلاً " السنة ٢١ الشهر الثالث من فصل الصيف (أبيب) اليوم
الأول تحت حكم الفرعون بطليموس بن بطليموس له الحياة والصحة
والسعادة " . فانه يقابل ٢٤ أغسطس عام ٢٦٤ ق. م من حكم ذلك الملك .

٢ . بعد ذلك تذكر الصفات والألقاب التي أعدها ملوك البطالة
وملكاتهم على أنفسهم اشارة الى مديحتهم وعبادتهم كآلهة بعد وفاتهم .
مثل عبارات المخلص أو المحب لأخته أو الملك الصالح أو المحب لأبيه أو المحب
لأمه ، وهكذا .

٣ . يلي ذلك أسماء الكهنة الاغريق الذين كانوا يتولون أهم المناصب
الدينية في عبادة ملوك البطالة وملكاتهم في مدينتي الاسكندرية وبطلميس .
وقد كثرت أسماء هؤلاء الكهنة بمرور الزمن حتى أصبحت لهم قائمة طويلة
بأسمائهم كان لابد من ذكرها في تأريخ العقد حتى ملها الكتاب في آخر الأمر
واقصروا على ذكر كلمة واحدة تعبر عنهم جميعاً وهي « بروتوكول
الاسكندرية » ويقصد بها أسماء جميع الكهنة الاغريق من الذكور والاناث
الذين سخرهم البطالة وأكثروا من اعدادهم حتى يوازنوا بينهم وبين الكهنة
المصريين الذين كانوا دائماً قادة للحركات القومية التي تنبث في البلاد
بين حين وآخر ضد حكم البطالة .

وبدراسة مجموعة هذه التواريخ عرفنا أسماء الملوك والملكات وسنوات
حكمهم وأهم الأحداث السياسية التي حدثت في أيامهم كما عرفنا شيئاً
عن النزاع الذي كان قائماً بين أفراد الأسرة البطلمية وأهم من ذلك كله عرفنا
شيئاً عن الثورات الوطنية التي قامت ضدهم وخاصة في اقليم طيبة حتى انتهى
الأمر باستقلال ذلك الأقليم على يد أخوين مصريين هما عسخ - أم - آخت
وحور - أم - آخت . مدة تزيد عن العشرين عاماً في أواخر أيام بطليموس
الرابع وأوائل عهد بطليموس الخامس وأصبحت العقود وغيرها من الوثائق
تؤرخ باسميهما رسمياً مما يدل دلالة واضحة على أن بطليموس الخامس لم يحكم
دولة الفراعنة بأكملها .

٢ — الطرفان المتعاقدان

يبدأ العقد هنا بكلمة « يقسول » مكتوبة بخط طويل متبوعة باسم الطرف الأول ثم بحرف الجر « الى » أو « لـ » متبوعاً باسم الطرف الثاني .

وقد فسر بعض العلماء كلمة يقول على أنها من بقايا التقاليد القديمة عند ما كانت العقود شفوية ويكتفى فيها بالقول أمام الشهود .

ويكون أحد المتعاقدين شخصاً أو عدة أشخاص بلغ عددهم أحد عشر شخصاً في بعض العقود . ويعرف الشخص دائماً باسمه واسم والده واسم أمه ثم تذكر القابه والوظيفة التي يشغلها كما يذكر أى اسم آخر مشهور به بين الناس بخلاف اسمه الحقيقي فيقال مثلاً : كاهن معبد آمون هرى سنف بن باشرمين وأمّه تامين . الذى يقال له هرى ثم تذكر جنسية الشخص بعد ذلك . فيقال مثلاً . فلان الاغريقى أو الاغريقى المولود فى مصر أو الفارسى أو السودانى أو الآسيوى الخ كما كان يضاف الى المصرى اسم موطنه . فيقال مثلاً فلان الأسوانى أو الأقصرى أو القفطى الخ ... ونجد فى الوثائق المتأخرة أوصافاً دقيقة للأشخاص . فيقال مثلاً فلان الذى يبلغ من العمر أربعين عاماً — الأسمر اللون — الأعور أو الأصلع الخ ... أو فلانة التى تبلغ من العمر ثلاثين عاماً ذات العيون العسلية والشعر الطويل الخ ...

ولقد كثرت هذه الأوصاف وخاصة فى عقود انجار الحيوانات اذ أنهم كانوا يقومون بتأجيرها لاستخدامها فى أغراض الرى أو الحرث . وكانت البقرة توصف فى العقد وصفاً دقيقاً . فيقال مثلاً . بقرة صغيرة أو كبيرة سوداء أو حمراء أو رقطاء قائمة وليس بها كسور ذات رقبة مختومة بالنار (أى مطعمة ضد أمراض الحيوان) الخ وعند ما يكون أحد الطرفين فى العقد أكثر من شخص واحد تسبق اسمائهم بكلمة القول وتلحق بعبارة « فى فم واحد » أى باتفاق تام بينهم . وإذا كانت هناك قرابة بين الطرفين المتعاقدين ذكرت هذه القرابة وأكثرها من الآباء والأمهات الى الأبناء ، ولعدم وجود لفظ واحد فى اللغة المصرية القديمة للتعبير عن نوع من أنواع

القراءة ذكرت عدة كلمات للتعبير عنها ، فيقال مثلاً : ابن أخت والدى
أى ابن عمى . أو ابن أخت والدى أى ابن خالتي ، والدى الأخ الأصغر
لوالدك أى عمك ، والد والدى أى جدى . أختى بنت أمى أى الأخت
غير الشقيقة ، وهكذا ...

ويرجع السبب فى ذلك كله الى دقة المصريين المعروفة عنهم وخاصة
فى لغة القانون والايضاح الذى كانت تتطلبه تلك اللغة فى الوثائق الرسمية
وخاصة أن الأسماء كثيراً ما كانت تتشابه فى الأسرة الواحدة ومن الطريف
أنهم كانوا يضيفون صفة الصغير أو الكبير للتمييز بين الأخوين ذوى الاسمين
المتشابهين .

٣ - موضوع التعاقد

يبدأ هذا الجزء من العقد بصيغ مختلفة على حسب اختلاف موضوع
التعاقد ، ففى عقد البيع مثلاً . يبدأ العقد بعبارة « لقد أَرْضِيت قَلْبِي فوافقت
على بيع كذا » . وقد أمكننا تقسيم هذه الصيغ أو بعبارة أخرى هذه العقود
الى عدة أقسام منها :

- ١ - الاتفاق على البيع Agreement for sale
- ٢ - نقل الملكية Cession or conveyance
- ٣ - الهبة Grant
- ٤ - الوصية Will
- ٥ - الرهن Mortgage
- ٦ - القرض Loan
- ٧ - الإيجار Lease
- ٨ - القسمة Division
- ٩ - ترك حق (بعد حكم صدر من المحكمة) ... Abandonment
- ١٠ - انتهاء الرهن (بعد انقضاء مدته) ... Release or discharge
- ١١ - استعارة الأشياء وردها Loan and release from loan

المذكورة حدوده آنفاً ، ولقد أَرْضِيتَ قَلْبِي فوافقت على الثمن الذي تسلمته منك قطعاً من الفضة كاملاً غير منقوص . » وتختلف هذه العبارة باختلاف العقود .

ثم تبدأ صيغة قانونية تتكرر في جميع أنواع العقود وهي صيغة واحدة في معناها وفي مبناها بل حتى في ترتيب تدوينها في العقد . ويمكننا أن نقسم هذه الصيغة القانونية الى تسع فقرات هي :

- ١ - وليس لي حق في هذه العين نحوك منذ اليوم الى الأبد .
- ٢ - وليس هناك مخلوق آخر في العالم يمكنه أن يطالبك بحق في هذه العين منذ اليوم الى الأبد .
- ٣ - وإذا ظهر أى شخص في المستقبل مطالباً بهذا الحق فأكون ملزماً بإبعاده عنك (سواء كان ابناً أو بنتاً أو أخاً أو أختاً أو أى مخلوق يمت بصلة القربى الى) .
- ٤ - وإذا لم ابعده عنك طوعاً . فأكون ملزماً بإبعاده عنك كرهاً ، (وإذا لم ابعده عنك طوعاً ألزم بأن أدفع لك كذا قطعة من الفضة) .
- ٥ - كما أكون ملزماً باخلاء العين وتسليمها لك في أى وقت تشاء .
- ٦ - وستكون جميع الأوراق الخاصة بهذه العين (أى الالتزامات والعقود) . والتي يحتمل ظهورها في المستقبل في أى مكان - ملكاً لك ومن حقك .
- ٧ - كما يكون من حقك جميع الحقوق التي تخولها تلك الأوراق .
- ٨ - ان الميس (على من أنكر) أو البينة (على من ادعى) التي يحتمل أن تطلب منك في يوم من الأيام في محكمة العدل فيما يختص بهذه العين وهذا العقد المدون بعاليه - سأكون ملزماً بإدائها .
- ٩ - والزم بتنفيذ كل كلمة ذكرت بعاليه .

هذه ترجمة حرفية لما سميناه بالصيغة القانونية Legal formula التي تتكرر في جميع أنواع العقود وانت نترك أمر تحليلها لرجال القانون لبيان ما تحويه من التزامات بضمان الاستحقاق وضمان العيب . وغيرهما من الاصطلاحات المستعملة في لغة القانون في عصرنا هذا .

ولكننا نود أن نشير هنا الى أنه ابتداء من القرن السابع قبل الميلاد كان البيع يتم في عقدتين يصدران من جانب واحد Unilateral بقرار البائع في الأول منهما - الذي يسميه العلماء بترجمته الحرفية عن الديموطيقية l'écrit pour argent أو A writing for silver - بأن المشتري لم يعد بعد وفاء اثنان ملتزمين بشئ نحو البائع . وأنه (أى البائع) سيقوم بتسليم العين المبيعة الى المشتري ثم يلتزم بضمان الاستحقاق بوقوفه في جانب المشتري ضد كل من حتمل تدخله مستقبلا في هذا البيع سواء كان من الأقارب أو من طرف ثالث .

أما في العقد الثاني - الذي يسميه العلماء أيضاً بترجمته الحرفية عن الديموطيقية l'écrit de Cession أو Cession - فيعلن البائع أنه قد سلم العين المبيعة الى المشتري ، أى أنه قد تم نقل ملكية العين المبيعة (١) .

٥ - الطرف الثالث

ويظهر في بعض الأحيان طرف ثالث في العقد يعلب أن يكون له حق من الحقوق على العين بمقتضى وثيقة كتبت له في زمن سابق أو بمقتضى حق قانوني ، كوريت مثلاً . فيذكر الكاتب بعد الفراغ من الصيغة القانونية بأن فلاناً ابن الضرف الأول (أو ابنته أو أخيه أو أخته أو والدته الخ ...) قد حضر وخاطب الضرف الثاني قائلاً : « خذ هذه الوثيقة المدونة بعاليه من أبى (أو ابنى أو ابنتى أو أمى الخ ...) التي سترمه بتنفيذ كل كلمة ذكرت فيها . واني موافق على كل ما جاء فيها ، وقد تنازلت لك عن حقي بناء على ما جاء في هذه الوثيقة دون أى اعتراض » .

(١) J. Pirenne : L'écrit pour argent et l'écrit de cession dans l'ancien droit égyptien (Rev. Inter. Dr. Ant. T. 1er 1948)

٦ — كاتب العقد

وبعد نهاية هذه العبارة يوقع كاتب العقد ويذكر القابه والوظيفة التي يشغلها . وكان توقيع الكاتب ضرورياً لصحة التعاقد وقانونيته .

ولم يكن كتاب العقود من تلك الطبقة المعروفة في ذلك لعصر باسم الكتاب الملكيين Basilikos Grammatéus . ولا من طبقة كتاب المديرين Topogrammateus . ولا من كتاب المراكز Komogrammateus ولكنهم كانوا من طبقة أخرى أطلق عليها اليونان كلمة Monographoi وقد دلنا البحث على أنهم كانوا ينتمون إلى طبقتين من الناس يحمل أصحاب الطبقة الأولى القابا كهنوتية . ولا يحمل أصحاب الطبقة الثانية سوى لقب « كاتب » . ولذا فأننا نقسمهم إلى نوعين من الكتاب : الكاتب الكهنوتي . والكاتب العمومي .

وكان كل منهما مثقفاً وملمأً بنصوص القانون . وكان الكاتب الكهنوتي يعمل في معبد المدينة . وكان الناس يذهبون إليه في مقر عمله . أما الكاتب العمومي . فكان يعمل في المدرسة . وكان الناس يذهبون إليه في مقر عمله أو يستدعون في منازلهم ، وخاصة في حالات الزواج .

وقد اتضح لنا من دراسة مجموعة هذه العقود الديموطيقية . أن منطقة طيبة كانت مقسمة إلى ثلاثة أقسام لكل قسم منها كاتب مختص بشئونها . وهي الأقصر والكرنك بالبر الشرق . والقرنة بالبر الغربى . كما اتضح لنا أن وظيفة الكاتب كانت وراثية في الأسر يتوارثها الابن عن الأب عن الجد . وكانوا جميعاً من المصريين وينسمون بأسماء يغلب فيها أسماء الآلهة التي كانت تعبد في الجهات التي كانوا يزاولون عملهم فيها . وقد كانت خطوطهم تتفاوت بين الحسن والردئ . ولكنها في الغالب واضحة ومقروءة .

٧ — الشهود

كان العقد ينتهى بتوقيع الكاتب على وجهه Recto . أما الشهود فيوقعون على ظهره Verso ، وكان توقيع الشهود ضرورياً أيضاً لصحة التعاقد وقانونيته ، وكانوا يوقعون بكتابة أسمائهم والقابهم .

وتوقيع الشهود عادة قديمة معروفة في مصر منذ أقدم العصور ، فقد عثر على وثائق من عصر الدولة القديمة ذكر أنها حررت « في حضرة شهود عديدين » ، وكان الحال كذلك أيام الدولة الوسطى وقد تراوح عدد الشهود الموقعين على العقود في الدولة الحديثة بين خمس وثمانية عشر (٥ أو ٦ أو ٨ أو ١٠ أو ١٤ أو ١٥ أو ١٨) . ثم تحدد هذا العدد في أواخر العصر الفرعوني بستة عشر شاهداً . وقد فسر البعض هذا العدد بعدد الكهنة الستة عشر الذين كانوا يخدمون بالتناوب في أى معبد من المعابد . ويمكننا أن نفسره أيضاً بأن المصريين كانوا يعتبرون المنسوب الخير لفيضان النيل اذا بلغ ستة عشر ذراعاً . فربما كان ذلك العدد من الأعداد التي يتفاءلون بها كناية عن الكمال والتمام .

وقد استمر هذا العدد محددًا بستة عشر في خلال العصر البطلمي في جميع أنواع العقود ، ما عدا الطلاق . فان عدد شهوده كانوا أربعة فقط .

وكان الشهود يوقعون على طهر العقد الواحد بعد الآخر في قائمة طوية فما وراء كتابة العقد نفسه حتى لا يحدث تلاعب بإزالة بعض الأسماء ، ويلاحظ أن أسماء الشهود كلها أسماء مصرية من تلك الأسماء المعروفة في العصور الفرعونية المتأخرة والتي تتصل دائماً بأسماء الآلهة المحلية . ومن الغريب اننا لم نجد اسماً واحداً لامرأة من بين أسماء الشهود التي جمعناها وعددها أربعة آلاف ، بل كانوا جميعاً من الرجال .

ونحن اذا أخذنا في اعتبارنا عدد الوثائق التي عثر عليها في مكان واحد ، ويرجع تاريخها لفترة قصيرة من الزمن ، ثم أحصينا عدد الشهود الموقعين على هذه الوثائق ، اتضح لنا أن الناس في ذلك الوقت كانوا على الأقل ملمين بالقراءة والكتابة وهم في ذلك يفوقون أحفادهم اليوم الذين يستعملون الاختتام أو يصبمون بأصابعهم لهذا الغرض وخاصة في قرى الريف المصرى .

٨ - تسجيل العقد وتوثيقه

وأخيراً كان التسجيل والتوثيق من الاجراءات الضرورية التي تعضى للعقد صفة رسمية . وقد كان هذا الاجراء اختياريًا قبل عام ١٤٥٠ ق. م ، ثم أصبح اجباريًا منذ ذلك التاريخ . وثبتت عبارة التسجيل أسماء الطرفين

المتعاقدين وملخص وجيز لموضوع التعاقد . ودفع الرسوم المقررة ثم توقيع الموظف المختص . وتكتب هذه العبارة دائماً باللغة اليونانية . وهذا أمر طبيعي لأن الحكومة كانت يونانية في ذلك العصر وكانت تشرف على تحصيل الضرائب وتسجيل العقود . وكانت الرسوم المقررة عليها عبارة عن ١٠ ٪ من قيمة العين المبيعة ، وكان المشتري هو الذي يقوم بدفعها .

هذا ملخص موجز جداً عن الالتزامات والعقود في القانون المصري القديم . ولمن أراد الاستزادة في هذا الموضوع فعليه أن يرجع الى رسالتنا :

Legal and Sociological Aspects of the Demotic Archive at Philadelphia and of the related Papyri (Cambridge University Library — England)

وأقدم الى القارئ في نهاية هذا البحث ترجمة حرفية لأحد العقود الديموطيقية وصورة فوتوغرافية لعقد آخر من القرن الثالث قبل الميلاد .

ترجمة حرفية لعقد بيع منزل بالكرنك

في القرن الثالث قبل الميلاد

السنة الثامنة عشرة شهر هاتور تحت حكم الملك بطليموس (أى بطليموس الأول يناير ٢٨٧ ق.م) ..

يقول

الكاهن تحوت آو بن پارت وأمه تا ايسث لمتعهد دفن الموتى أوسرأور بن جحو وأمه تامن : لقد أرضيت قلبى فوافقت على بيع منزلى المبنى والمسقوف الكائن بالحى الشمالى من طيبة ، والذي يقع الى الغرب من حائط معبد منتو رب المدينة وحدوده كالآتى :

جنوباً : منزل الكاتب حور نفر بن عزبتاح .

شمالاً : منزل بادى حور بن باكوس ، الذى هو تحت يد أولاده .

شرقاً : منزل صانع الشمع بمعبد آمون خونسوبن واج حور .

غرباً : شارع الملك .

لقد أعطيتك منزلى هذا المبنى والمسقوف المذكورة حدوده آنفاً . ولقد أرضيت قلبى فوافقت على الثمن الذى تسلمته من يدك قطعاً من الفضة كاملاً غير منقوص . وليس لى أى حق نخوك منذ الآن فيما يختص بهذا المنزل . وليس هناك أى شخص آخر يضالبك بهذا الحق منذ اليوم الى الأبد — واذا تصدى لك أى مخلوق مستقبلاً سواء كان من ناحيتى أو من ناحية أى شخص آخر ، فسأكون أنا ملزماً بإبعاده عنك . كما أكون ملزماً بإحلاء العين من كافة الموانع القانونية . وسيكون من حقك جميع العقود الخاصة بهذا المنزل فى أى مكان وجدت . وسيكون من حقك أيضاً كافة الحقوق القانونية التى تترتب عليها — واذا طلب اليك مستقبلاً اداء الثمن أو البيعة فى محكمة العدل ، فسأكون أنا ملزماً بإدائها والتزم بتنفيذ كل كلمة ذكرت بعاليه :

وقد حضرت السيدة تا ايست بنت حور وأمها تاشرت خونسو أمه . تقول :
« خذ هذه الوثيقة من الكاهن تحوت آو بن بارت وأمه تا ايست ابني المذكور
اعلاه — الخاصة بالمنزل المذكور أعلاه ، وسيكون ملزماً بتنفيذ كل كلمة
ذكرت آنفاً ، وقلبي راض ، وسوف لا أطلبك بأى شئ مستقبلاً » .

كاتبه تحوت أرديس بن تحوت مين

أسماء الشهود على ظهر العقد

حور يا ايست بن شيشنق
نسمين بن تحوتمس
نسمين بن منتوحتب
تحوت بن نسمين
باشرمين بن باخروود
باشر خونسو بن ايرت رج
باخروود بن باشر خونسو
باقى خونسو بن تحوت ام حب
أخمس بن حور بارع
باخل خونسو بن باقى آمون
باخل خونسو بن هرى
نسمين بن با مونتو
روا بن باشر خونسو
أونفر بن حور
عو بتاح بن نسمين
باقى آمون بن نحت

١٦٥٢٥١	١٦٥٢٥١
١٦٥٢٥٢	١٦٥٢٥٢
١٦٥٢٥٣	١٦٥٢٥٣
١٦٥٢٥٤	١٦٥٢٥٤
١٦٥٢٥٥	١٦٥٢٥٥
١٦٥٢٥٦	١٦٥٢٥٦
١٦٥٢٥٧	١٦٥٢٥٧
١٦٥٢٥٨	١٦٥٢٥٨
١٦٥٢٥٩	١٦٥٢٥٩
١٦٥٢٦٠	١٦٥٢٦٠
١٦٥٢٦١	١٦٥٢٦١
١٦٥٢٦٢	١٦٥٢٦٢
١٦٥٢٦٣	١٦٥٢٦٣
١٦٥٢٦٤	١٦٥٢٦٤
١٦٥٢٦٥	١٦٥٢٦٥
١٦٥٢٦٦	١٦٥٢٦٦
١٦٥٢٦٧	١٦٥٢٦٧
١٦٥٢٦٨	١٦٥٢٦٨
١٦٥٢٦٩	١٦٥٢٦٩
١٦٥٢٧٠	١٦٥٢٧٠

(٣) قائمة الشهود

الله والعالم (١)

الصلة بينهما عند ابن سينا ونصيب الوثنية والاسلام فيها

بقلم محمد ثابت الضري

١

موضوع هذه الكلمة هو تحديد ومناقشة الصلة بين الله والعالم في فلسفة الرئيس ابن سينا ، مع بيان نصيب كل من الوثنية والاسلام فيها .

ولست أقصد بالوثنية هنا معنى شائناً . وإنما أعني تلك الآراء والمذاهب التي ذهب اليها الفلاسفة الإلهيون اليونانيون في إله واحد هو بكل تأكيد غير إله ابراهيم واسحق ويعقوب الذي صدرت عنه الكتب المقدسة ونزلت باسمه الأديان السماوية المعروفة . فكل تلك الآراء والمذاهب اليونانية . هي في نظر أصحاب تلك الأديان . قديماً وحديثاً . لا دينية أي « وثنية » . ومن ثم يكون الغرض من هذا البحث هو الاجابة عن السؤال الآتي : الى أي مدى تأثر ابن سينا في انظاره عن الله وصلته بالعالم بالفلسفة اليونانية . والى أي مدى تأثر بالأديان السماوية عامة وبالاسلام خاصة . وهو الدين الذي عاش في ظله والذي اعتنقه بكل تأكيد في صورة ما من صورته المذهبية المختلفة .

وأول كل شيء أنبه الى أن المسألة الفلسفية التي اتناولها الآن ، وأعني مسألة صلة الله بالعالم أو بداية الكون ، هي مسألة أعم من الدين والفلسفة والعلم مجتمعة . لأنها المسألة الخائرة في كل ذهن حين يفكر كيف جاء ولم جاء والى أين المصير .

(١) ابيحث الذي أبقه الكاتب في مهرمان العيد الألى لذكرى الفيوف ابن سينا في الثاني والعشرين من مارس ١٩٥٢ بمدينة بغداد حيث أقيم المهرجان الذي ضم وفوداً من مختلف الدول المعنية بالفلسفة الاسلامية .

ولقد أجابت الأديان السماوية المعروفة عن ذلك السؤال الحائر جواباً واحداً حين قالت بمكرة الخلق من العدم : خلق الله للخلائق بعد أن لم تكن . ثم فناوها الى العدم . « وكل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام » .

وفكرة الخلق الدينية التي تبدو عند البصرة الأولى بسيطة ومريحة . هي فكرة ليست عريقة القدم في الانسانية . لأن الحضارة اليونانية وهي سابقة على أهم الأديان السماوية كانت تجهلها وتستعير عنها بتفسيرات فلسفية أخرى . كذلك هي فكرة تبطن تصوراً فلسفياً عميقاً وخاصةً للألوهية وأفعالها :

— فالله خارج عن العالم وسابق عليه زماناً وفي مرتبة وجودية أعلى وأسمى .

— وهو حر في أفعاله . يخلق أو لا يخلق . ولا يتوقف فعله الا على مجرد كلمة منه : « كن فيكون » في القرآن الكريم . تلك « الكلمة » التي أخذت لوناً ميتافيزيقياً خاصاً في المسيحية فأصبحت « أقنوماً » و « ابناً » لذاته تعالى ، مما يدل في الحالين على أن الفعل البكر والأول لله هو اليجاد أو الكون لما لم يكن من قبل ، أعنى لما هو مسبوق بالعدم .

— العالم ليس قديماً ولا أبدياً . بل هو في رحلة زمنية محدودة ، لأن الزمن الديني بدأ بالخلق وسيتهى بالفناء . بل الزمن من طبيعة هذا العالم ومن عناصره المكونة له . اذ العالم لم يخلق دفعة واحدة انما على مراحل متتابعة الأزمان . مما هو أمعن في الدلالة على حرية الله وتجدد أفعاله واستئنافها .

وفكرة الخلق هذه سواء أ تضمنت كل تلك المبادئ أو بعضها هي فكرة صالحة لأن تقوم عليها فلسفات . بل قامت عليها فعلا فلسفات كبرى معاصرة مثل فلسفة هنري برجسون . وواضح أن الفلاسفة التي تأخذ بهذه الفكرة ، حتى ولو كانت حديثة ومعاصرة . هي فلسفة أقرب الى روح الأديان

مؤيدة لها عن قصد أو غير قصد أكثر من فلسفات أخرى ظهرت في عصور دينية ، وحاولت فعلاً تبرير الأديان . ولكنها لم تأخذ بفكرة الخلق بل عمدت الى الآراء الوثنية اليونانية لتصوغ في قوالبها الحقائق الدينية . وهذا ما يعنيه الآن الوجوديون الإلهيون على فاسقة القديس توماس الاكوييني . فيلسوف الكنيسة الأولى في أوروبا : فهم يرمون فلسفة بأنها ليس لها من المسيحية غير الاسم فحسب ؛ أما الحقيقة والجوهر فوثنية يونانية أرسطية ، في حين أنهم يرون في مذهبهم الوجودي فلسفة مسيحية صادقة . تصدر عن روح المسيحية الحقة . وتجاوى الوثنية اليونانية القديمة . وسواء أصدقوا في هذا أم لم يصدقوا . فان مورخ الفلسفة وناقدها لا يسعه الا أن يثير السؤال عينه بالنسبة الى فلسفة كالفاسفة السينائية التي أعتبرت في عصور متأخرة « اسلامية » والتي أخذت بها وباصطلاحاتها وتعريفاتها كتب العقائد والتوحيد الاسلامية (أنظر مثلاً رسالة التوحيد لمحمد عبده) فان اثاره مثل هذا السؤال لا شك يحلجولمدى استجابة التفكير السينائي لتصور الألوهية الاسلامي ومدى مجافاته له . لقد حاول أبو حامد الغزالي مثل تلك المحاولة ، ولكنه كان مدفوعاً بعاطفة دينية جامحة جعلته يتسقط انحراف تفكير ابن سينا ومن ورائه افلاسفة والفلسفات جميعاً عن المعتقدات الدينية في كل اتجاه وفي كل فكرة . وحتى ولو كانت تافهة وثانوية . دون اعتناق لفلسفة دينية معينة . وادراك واضح لبعض الجوانب السينائية الهامة التي تجانب حقيقة التصورات الاسلامية الأساسية ، والتي تبدو لنا أهم وأخطر من كل ما تعرض اليه الغزالي .

وأولاً وقبل كل شيء : ما هو تصور اليونانيين جملة لصلة الله بالعالم ؟ لقد نهبت الى أن اليونانيين لم يعرفوا فكرة الخلق الدينية . وهم في ميثولوجياتهم وفلسفاتهم الالهية الراقية تصوروا دائماً بداية العالم كمجرد تنظيم وتنسيق لعماء أول ، أو مادة أولى قديمة قدم الألوهية ذاتها ، فهنا تنظيم أشبه « بالصناعة » منه بالخلق الديني . لم يحاولوا الارتفاع عنه لادراك علة المادة نفسها القابلة لتلك الصناعة . وما سبب ذلك الا ما تصوره من ضرورة أولى Nécessité أو حتمية Determinisme تنظم الوجود كله علة ومعولاً ، صانعاً ومصنوعاً ، لها ومادة على السواء . فاليونانيون جملة كانوا يعتبرون الله والمادة

خاضعين لنفس الضرورة الشاملة . وان كان الله الكائن الأول . فهو أول في ترتيبه بالنسبة الى الآلهة الأخرى الكثيرة . ولكنه ليس الأول بالنسبة للعالم في كله ومجموعه . لأن المادة قديمة أيضاً . هذا ومفارقة لكل ما عداه لم تكن معروفة عندهم . وما دوره الذي يقوم به كله لهذا العالم الادور تنسيق وتنظيم لما فيه كما يقوم رب البيت بتنظيم ما به من أثاث (أنظر Sertillanges في Idée de Création ص ٦٠٥) . وبلغت النظر في هذه الفكرة اليونانية العامة ما يأتي من مبادئ .

— ان الله ليس منفصلاً وخارجاً عن العالم .

— ان الله خاضع للضرورة التي تنظم الوجود كله . وبالتالي هو ليس حراً في ارادته . بمعنى أن الحرية الإلهية ليست نقطة البداية في الكون ولا في خلاقه .

— ان فعل الله هو مجرد تنظيم وتنسيق لعالم موجود على نحو ما .

— القدم شامل ولا بداية للزمن .

تلك هي المبادئ التي نجدها ماثلة على درجات متفاوتة وانحاء مختلفة في فلسفات الإلهيين اليونانيين أمثال أفلاطون وأرسطو وأفبوطين . ولا حاجة بنا الى استعراض تلك المذاهب لأنها مشهورة . ولأننا سنشير إليها عند استقصاء أصول المسائل السينائية . فنكتفئ اذن بالقسط المشترك بينها الذي تمثله تلك الوثنية اليونانية جملة كما أشرنا إليها . ولننتقل مباشرة الى ابن سينا .

(٢)

إن نقطة البداية في معالجتنا لابن سينا هي ولاشك برهانه على وجود الله ، لأن ذلك البرهان يتضمن في ذاته جانباً من صلة الله بالعالم . ويضمّر بداية تصور خاص جداً للألوهية . غريب كل الغرابة عن تصور الدين لها . بما يلزم الألوهية من « ضرورة » أو « وجوب » في ذاتها وأفعالها يجعلها أقرب الى التصور اليوناني . ويمكن تلخيص البرهان على النحو الآتي :

إن الموجودات الظاهرة لنا لا ضرورة في وجودها أو عدمها : فهي
« ممكنة » الوجود . بمعنى أن وجودها عارض وزائد على ماهيتها .
وما كان وجوده ممكناً على هذا النحو فلا يرجح وجوده على عدمه إلا بمرجح
من شأنه الضرورة أو الوجوب في الوجود . أعني ما وجوده عين ماهيته .
فلا بد إذن من الضروري الوجود أو واجبه . لأنه متى فرض غير موجود
استحال كل وجود . (الاشارات النمط الرابع في الوجود وعقله . النجاه .
ص ٣٦٦ ، ٣٦٩ ، ٣٨٣ ، ٣٨٦) .

ذلك برهان يدخل في زمرة البراهين المعروفة في تاريخ الفلسفة « بالبرهان
الوجودي » وهو البرهان الذي يتلمس الطريق الى فكرة أو صفة لا تليق
إلا بالله كصفة « الوجوب » عند ابن سينا أو « الكمال » عند ديكرت .
ثم يتلمس بعد ذلك « الوجود » في ثنايا تلك الصفة باعتباره من لوازمها .
فيحكم أخيراً بنسبته إليها خالطاً بين الوجود في الأذهان . والوجود في الأعيان
وشتان ما بين الاثنين . وهذا خطأ أو خلط وقع فيه الكثيرون وأوهم أرسطو
في كتابات الصبا التي لم تصلنا منها غير شذرات . فهو في « محاورته
عن الفلسفة » يقول « حيث يمكن تصور ما هو أكمل . يوجد الأكمل » .
فهناك إذن موجود كامل لا يصح أن يكون غير إلهي (أنظر Ross في كتابه
Aristotle ص ٢٥١) غير أن أرسطو لم يعر مثل هذا البرهان أهمية فيما بعد .
وعدل عند إلى برهان المحرك الأول على ما فيه من نقص أيضاً .

ولكن بغض النظر عن قيمة البرهان السينائي نلاحظ فوراً في هذا البرهان
أن ابن سينا قد استقل عن تقدمه من الفلسفة . وحتى عن برهان المحرك
الأول الذي تؤثره المشائية . رغم أنه استغل تمييزاً أرسطياً بحثاً كالأماكن
والوجوب أو الضرورة . وقد نجد بداية لمثل ذلك الاستغلال عند سلفه
أبي نصر الغاربي . ولكن ابن سينا كما يتضح من كتبه كلها هو بلا منازع
أول من استغل التمييز بين الممكن والضروري في برهانه ذلك الاستغلال
الواسع البارع .

ولربما كان التفاته اليه راجعاً الى تمييز سابق عند المتكلمين بين «الحادث» و «القديم» (وهما اللفظان الكلاميان المقابلان للممكن والواجب) اذ يبدو من كتابات الرئيس (الشفاء . الإلهيات فصل في كيفية صدور الأفعال) أن ذلك التمييز الكلامي قد تسرب الى الفلاسفة الذين أسماهم الرئيس «أحداث المتفاسفة الإسلامية» المعاصرين له أمثال أبي الخير النحوي . وأبي الحسين العامري . وخاصة أبي القاسم الكرماني . الذي هاجمه الرئيس في هذا التمييز بالذات مبيناً ما فيه من نقص ملحوظ جعله ينعت أولئك المتفلسفة المتأثرين بالمتكلمين «بالمعطلة» (النجاه ص ٤٢١) لأن برهانهم على وجود الله القائم على التمييز بين القديم والحادث يلزمه أن كل موجود ما خلا الله حادث . أى مسبوق بزمن لم يكن لله فيه فعل ما . وهذا لما يعطل جود الله بالوجود في ذلك الزمان السابق على الأحداث . فيكون الله غير جواد في وقت وجوادة في وقت آخر . وبعبارة أخرى لا تكون «كل» أفعاله قديمة بقدمه وواجبة بوجوبه . فكان لابد لابن سينا - حين لا يريد أن يكون معطلاً - من أن يبرز في المحل الأول «أن علة الحاجة الى الواجب هو الممكن لا «الحادث» كما يؤخذ من برهانه . وهذا مما يترتب عليه عدم تعطيل ارادة الله وجودها بالوجود منذ القدم وقبل الزمان من وجهة نظر ابن سينا .

ومع ذلك يجب أن نلاحظ أن تمييز المتكلمين بين القديم والحادث أكثر مطابقة للتصور الديني لإله ابراهيم واسحق ويعقوب الذى يخلق الحوادث متى شاء . ولا ضير من سبق الزمن عليها . ولا أهمية لتعطيل ارادته في ذلك الزمن السابق على الحوادث لأن ارادته غير ملزمة بالخلق ولا مجبرة بضرورة ما . وانما هي حرة في أن تستأنف دائماً أفعالها . على حين أن برهان ابن سينا انما يبطن تصوراً وثنياً يونانياً لإله تتحكم فيه الضرورة أو الالتزام أو الوجوب . بحيث يجب أن يأتى أفعاله القديمة منذ القدم «دعوة واحدة» لكي لا تتعطل ارادته مما يترتب عليه قدم العالم أيضاً . فيكون بذلك ندأ لذاته تعالى من هذه الجهة . فليس من العبث اذن ان اتخذنا برهانه في اثبات الله على أساس فكرة الوجوب أو الضرورة كنقطة بداية في مسألة الصلة بين الله والعالم . اذ اتضح الآن أنه برهان يضر تصوراً يونانياً لوجود عالم قديم وجوداً واجباً وضرورياً لا حراً واختياراً من قبل الإلوهية .

ولكن مهما تكن دلالة برهان ابن سينا على نوع من الصلة بين الله والعالم ، وعلى تصور خاص للألوهية بجانب للدين ، فانه مما لا شك فيه أن شقة الخلاف بين التصور الديني لله عند المتكلمين والتصور الوثني عند ابن سينا ، إنما تتضح أكثر فأكثر اذا تأملنا « أفعال » الله لا صفاته كما فعل الغزالي . ذلك لأن أهم صفات الله عند الاسلام كالوحدانية والقدرة والعلم تكاد تكون في عمومها لا في تفاصيلها هي هي عيها عند المتكلمين وعند ابن سينا . أما الذي يختلف أشد اختلاف . ويشير الى قصور وثني يوناني عند ابن سينا . فهي « الأفعال » وطبيعتها . تلك الأفعال التي هي في صميمها الصلة الحقيقية بين الله والعالم .

ويمكن اجمال وجهة نظرنا في فهم تلك الأفعال الإلهية عند ابن سينا في الملاحظات الأربع الآتية وهي ملاحظات لم يتنه اليها مؤرخو ابن سينا وشراحه .

وأول ما نلاحظه على تلك الأفعال عند ابن سينا أنها أفعال ليست متجددة وأنها تمت قبل الأزمان ولا ينتظر منها شيء . يقول ابن سينا في النجاء « ان واجب الوجود واجب من جميع جهاته فلا يتأخر عن وجوده وجود منتظر . بل كل ما هو ممكن له فهو واجب له : فلا له ارادة منتظرة . ولا طبيعة منتظرة . ولا علم منتظر . ولا صفة من الصفات التي تكون لذاته منتظرة » (النجاء ص ٣٧٢) . ولا حاجة بنا الى المزيد من النصوص التي تثبت أن أفعال الله عند ابن سينا قد تمت « كلها » منذ القدم . ولا ينتظر منها شيء جديد . وكأنما العالم لا حاجة به الى الله بعد ذلك . على كل حال في هذا التصور اذا تأملناه ملياً . اما يتوسع ابن سينا على نحو غير منتظر في رأى أرسطو القائل بأن الله فعل محض برئ عن كل ما هو بالقوة .

اذا كانت الملاحظة الأولى هي أن أفعال الله قد تمت منذ القدم . ولا استئناف لها ، فان الملاحظة الثانية هي أن تلك الأفعال الإلهية لا غرض لها ولا هدف . وكأنما قد زالت عنها بذلك صفة « العقل » الذي جعله ابن سينا عين الله . وأصبحت مجرد أفعال آلية لانتفاء الغرض منها انتفاء تاماً .

فهو يقول : « ليس مراد الأول على نحو مرادنا حتى يكون له فيما يكون عنه غرض » (النجاه ص ٤٠٨) . ويقول أيضاً : ان الارادة التي للواجب « لا تتعلق بغرض في فيض الوجود فتكون غير نفس الفيض . وذلك هو الجود . فقد كنا حققنا لك من أمر الجود ما اذا تذكرته علمت أن هذه الارادة نفسها تكون جوداً » (النجاه ص ٤١٠) . ويقول كذلك « الجواد هو الذي لا ينحو غرضاً لذاته » (النجاه ٤١١) . لقد أراد ابن سينا أن يجد مخرجاً من وصفه لأفعال الله بانتفاء الغرض فيها مع أنها صادرة عن أكمل عقل . فلم يجد بداً من التلاعب بصفة « الجود » وهو واثق بأن أحداً لا يود نفسها عن الله . حتى ولو كان تعريفه لها هو عدم الانتحاء الى غرض في الفعل .

اذا كانت أفعال الله قد تمت ولا جديد فيها ، وأنها لا غرض لها أيضاً فما يدعم هذين التصورين أنها صادرة عن ضرورة ووجوب كالأفعال الآلية الطبيعية . لا عن اختيار واردة حرة كما يجب أن تكون . وهذا هو مضمون الملاحظة الثالثة . ذلك لأننا كفلاسفة اذا عارضنا الحرية بالضرورة . والارادة المختارة بالوجوب . وأردنا أن نصف الله بما يليق به في تلك المعارضة . فلا بد من الانصياع الى ما هو أليق به . فنضع الحرية والارادة المختارة في جانبه تعالى لكي لا نتردى في الوثنية القديمة البدائية . ولكن ابن سينا كان مضطراً الى أن يضع في الجانب الأعلى ما هو أخس لأنه تصور منذ البداية الوجوب في الألوهية من جميع الجهات أكثر مما فعل سلفه اليوناني أرسطو . ويلزم عن هذا أن اثبات ارادة الله بعد ذلك كما هو الشأن عند الرئيس . عبث وكلام زائد . لأنها ارادة لا تختار ، ولا تتمتع بأدنى قسط من الحرية . لأن فعلها واجب وضروري بكل معاني الضرورة أو الوجوب . يقول ابن سينا مثلاً في وجوب تلك الأفعال باعتبارها أفعالا تؤدي الى الوجود : واجب الوجود واجب أن يوجد عنه ما يوجد عنه » (النجاه ص ٤١٥) . وادّن فلا حرية ولا اختيار ولا ارادة البتة ما دام الوجوب يكتنف الله حتى في أفعاله . فضلاً عن ذاته تعالى . وواضح أن هذا التصور

انما يردد صدى ما ذكرناه عن العقيدة اليونانية الأولى التي تصورت ضرورة
مبدئية تكتنف الله والعالم . مما عبر عنه أرسطو بطريقته الخاصة به حين
وصف الله كفعل محض .

لكن ما هي تلك الأفعال التي تبيننا فيها عدم التجدد والآلية والوجوب
معاً ؟ .. هذا ما يؤدي بنا الى الملاحظة الرابعة والأخيرة وهي أن تلك الأفعال
انما هي اعطاء الوجود على نحو ما . وأقول على نحو ما لأننا سنتبين أن ذلك
النحو عند ابن سينا انما هو أقرب الى النحو الوثني الأرسطي . لقد أسمى
ابن سينا اعطاء الوجود بأسماء مختلفة كالصدور . والفيض . وال لزوم .
والوجوب عنه . والابداع والتولد . والوجود . وتلك الفاظ استعملها الرئيس
تخلصاً فيما يبدو من فكرة الخلق الدينية . لأنه يجد نفسه هنا في مفترق الطرق
بين الأخذ بفكرة الله كعلة فاعلة خلقة كما هو الشأن في الدين . وبين الأخذ
بفكرة الله كعلة غائية تجتذب بالتشويق والتحريك العشقي الا مكان الصرف
(المادة) الى الفعل مدارج في مدارج الكمال الوجودي . وتحركه نحوه تعالى
كما يحرك المعشوق عاشقه في التصور الأرسطي الوثني .

ان مؤرخي ابن سينا وناقديه أمثال فخر الدين الرازي . ونصير الدين
الطوسي . وقطب الدين الرازي . وأبي حامد الغزالي . انما فهموه دائماً
على أنه أخذ بالفكرة الأولى وهي فكرة الله كعلة فاعلة خلقة . ولم يتسرب
اليهم أدنى ارتياب في احتمال أخذه بالفكرة الثانية القائلة بأن الله لا يخلق .
وانما هو مجرد غاية فحسب . وان الكائنات تعشقه وتحرك شوقاً اليه
كما هو الحال عند أرسطو في تصوره الجمالي الفني لصلة العالم بالله .

ولا شك أن نصوص ابن سينا الكثيرة التي يستعمل فيها « علة » و « سبب »
و « يوجد عنه » و « يبدع » و « يلزم عند » وغير ذلك . عند ما يقرؤها
القارئ في ضوء تصورنا للعلة الفاعلة وحدها وهي الفكرة السائدة بين الناس
عن العلية . فانها لا تدع مجالاً للتردد في فهم إله ابن سينا كخالق وفاعل
على النحو الديني . ولكن الذي يقرؤها في ضوء الفلسفة اليونانية . وعن فهم
واضح للتصور الأرسطي لعلية الله تعالى عليه غاشية فحسب . ثم من يتأمل

آراء ابن سينا بعد ذلك في تمثل الله لنظام الكون وفي العناية وفي كونه تعالى معشوقاً ، وفي تجليه لكل الموجودات وفي صلة كل ذلك بالعالم ، لا يسعه الا أن يعتنق فكرة الله كعناية عند ابن سينا وأن يقول مع شهاب الدين السهروردي الذي التفت الى هذا الجانب السينائي وأضافه الى « الحكمة المشرقية » في عرفه حين يلخصه في كتابة « المشارع والمطارحات » فيقول : « ويحب أن نعتقد أن العلة الغائية وان كانت متنية عن واجب الوجود (من حيث أن أفعاله لا تنحو غرضاً كما قلنا) فليس بمنفى عنه أنه غاية جميع الموجودات وأن جميعها بحسب ما لها من الكمالات طالبة لكمالاتها ومتشبهة في تحقيق ذلك الكمال بحسب ما يتصور في حقها به من جهة ما يكون على كمال لائق بها ، وأن لكل نوع من الأنواع المفارقة والأثرية (هكذا) والعنصرية كما لا وعشفاً الى ذلك الكمال . وأن تصور فقد ذلك الكمال فشوق ارادى لما له حياة أو طبيعي أو ليس له ذلك ... ولولا العشق والشوق اليه ما حدث حادث ولا تكون كائن أصلاً » (المشارع والمطارحات ، فقرة ١٦٩) .

أترى اذن أن من « الحكمة المشرقية » عند ابن سينا والسهروردي معاً الأخذ بغائية الله دون فاعثيه . أعني الأخذ بوثنية أرسطو التي تسيطر عليها فكرة الجمال والفن . دون الأخذ بالخلق كما تصوره الأديان ؟ ذلك أمر جدير بالبطر والتأمل . على كل حال ذلك الرأي الوثني الذي عبرت عنه الفقرة الأخيرة من نص السهروردي انما نجده في كتابات الرئيس واضحاً ، وهو في رسالته في « العشق » التي تضاف الى حكمته المشرقية أكثر وضوحاً وتصريحاً . يقول فيها ابن سينا :

« ... العشق هو صريح الذات والوجود ... فاذن الموجودات ، اما أن يكون وجودها بسبب عشق فيها ، واما أن يكون وجودها والعشق هو هو بعينه » (العشق في جامع البدائع ص ٧٢) ويقول أيضاً : « فبين أن في كل واحد من الموجودات ... شوقاً طبيعياً وعشفاً غريزياً وينزج ضرورة أن يكون العشق في هذه الأشياء سبباً للوجود لها » (ص ٦٩) .

ويقول أيضاً لا عن البسائط العصرية : « ان كل واحد من هذه البسائط الغير الحية قرين عشق غريزي لا يخلو عنه البتة . وهو سبب له في وجوده » (ص ٧٢) .

وتقرن فكرة الله كغاية معشوقة (لا كعلة فاعلة) بفكرة « التجلي » الإلهي ، ذلك لأن العشق عند الموجودات يقابله من الجانب الإلهي تجليه لمعشوقاته . والا لما نالت الموجودات وجودها وحصلت على كمالاتها . يقول ابن سينا :

« واذا كان لولا تجلي الخير المطلق لما نبيل منه . ولولم ينل منه لم يكن موجود فلولا تجليه لم يكن وجود . فتحليه علة كل وجود » العشق ص ٩٠ .

ويقول أيضاً « ان وجود الأشياء بتجليه ... فأول قابل لتجليه هو الملك الإلهي المرسوم بالعقل الكلي » (ص ٧٨) . عني كل حال ليس الله فاعلاً للعالم وانما هو دون ذلك . لأنه معشوق يتجلي للموجودات أي غاية فحسب .

بعد أن ارتدنا بأفعال الله . أعني اعطاء الوجود الى مجرد غائية لا فاعلية خلقة . وبيننا أن تلك الغائية انما تقوم على عشق من جانب وتجل من جانب أعلى . يبقى بيان أن تلك الصلة العشيقة هي مفتاح فكرة « العناية الإلهية » عند ابن سينا التي ربما أوحى بعلية فاعلية . في حين أنها مجرد عزم سابق أزلي لترتيب الموجودات ودرجة كمالها في نظام الكون . فالعناية الإلهية عند ابن سينا هي عناية عقل يعقل نظاماً وترتيباً تتنسق وفقاً له الموجودات في طلبها لكمالها وفي شوقها الى غايتها . كما أنها هي التي تتجلي الى الموجودات العاشقة . وهذا التجلي هو « الفيض » بمعناه الحقيقي البعيد عند ابن سينا . ذلك المعنى الذي يجب أن نستبعد منه نهائياً فكرة الفاعلية . يقول ابن سينا في تعريفه العناية : « لاتجد مخلصاً إلا أن تقول ان تمثل النظام الكلي في العلم السابق مع وقته الواجب الاتق يفيض منه ذلك النظام على ترتيبه وتفاصيله (أي يتجلي) معقولا فيضانه . وهذا هو العناية » (الاشارات النقط السادس ج ٢ ص ٧) ذلك المعنى الذي نستبعد منه

تلك العناصر مجتمعة هي التي يتألف منها تصور ابن سينا الحقيقي للصلة بين الله والعالم . ومنها يمكن أن نستخلص صورة واضحة بالعالم لنصيب الوثنية اليونانية وخاصة الأرسطية في تصور ابن سينا للألوهية ولصلتها بالعالم : فالفقه عنده قد من الضرورة أولاً وآخراً . وهو واجب من جميع جهاته وهذا ما عبر عنه أرسطو بالفعل المحض . من تلك الضرورة استمد ابن سينا برهانه الوجودي على وجود الله الضروري . ومنها استمد الضرورة في أفعاله تلك الأفعال التي لا ينتظر منها شيء جديد ، والتي لم تنح غرضاً لأن الضرورة تتعارض مع الاختيار الحر ، وهي بالنظر إلى الموجودات علم سابق بنظامها وترتيبها يتجلى لها كغاية أو كمال تسعى الموجودات إليها وتعشقها طلباً لكمالها .

ليست كل تلك النتائج أو القضايا أرسطية لأن إله أرسطو مشغوف بذاته لا يعقل غيرها . وبالتالي لا يعقل الموجودات ونظامها فلا يتجلى لها . ولكن أكثر تلك القضايا يتمشى مع ذلك مع روح المذهب المشائي عامة من حيث أنه جعل الله فعلاً محضاً وغاية لكالات الأشياء تشوق إليها الموجودات فتتحرك نحوها . وهذا هو معنى وجودها وهو معنى أقرب إلى فكرة « الصنع » اليونانية منه إلى فكرة الإيجاد والخلق من العدم في الأديان . والحلاصة أننا نلمس فيما تقدم جانباً من أهم الجوانب المشائية في فلسفة الرئيس . تلك المشائية التي لا يمكن أن تصاغ فيها الألوهية الدينية بحال من الأحوال .

٣

انه عما يضعف التفسير الغائي لفلسفة الرئيس أن تعتبر نظريته المعروفة باسم « الفيض » أو « الصدور » النظرية المعبرة حقيقة عن رأيه في صفة العالم بالله . لذلك يجب الوقوف عند هذه النظرية في هذا المقام لبيان أصلها ووظيفتها الحقيقية في الفلسفات التي ظهرت فيها ، والمكان الذي يجب أن تشغله في مذهب الرئيس .

لقد بولغ كثيراً في أثر الأفلاطونية الحديثة في فلسفة الرئيس ، وهو أثر ينحصر في الواقع في أضيق جوانب نظرية الفيض . ولا أقول في كل جوانبها لأن أهم تلك الجوانب إنما ترجع في الواقع إلى أرسطو نفسه وهي الجوانب التي خلطها ابن سينا بأراء أفلوطينية خدطاً لم يثمر في إلهياته ثمراً جديداً . ولم يزد عن كونه مجرد حشو زائد عن حاجتها ، وضعف لها من بعض الوجوه.

لم يقف أفلوطين الاسكندري ، اليوناني الفكري . مكتوف اليدين أمام المسيحية المنتصرة في الاسكندرية اليونانية . فعمد إلى مقاومتها بفلسفة يونانية تهضم أبرز عناصرها وتمثلها على نحو مبتكر.

لقد نادى المسيحية بفكرة الخلق وقالت بالأقانيم الثلاثة المتحدة في طبيعة الله (وهي الآب ، والابن أو الكلمة . وروح القدس) . فأخذت عنها الأفلوطينية تلك الأقانيم وفصلتها أحدها عن الآخر في ترتيب يجمع بين فلسفتي أفلاطون وأرسطو : فجعلت الأقسام المسيحية الأول هو عين « الواحد » الأفلاطوني ، مثل المثل أو الخير أو الجمال . واعتبرته المبدأ الأول ونزتهه عن كل وصف وإدراك ومعرفة . ثم جعلت الأقسام الثاني ابناً وكلمة له أي أول ما صدر عن المبدأ الأول . وأسمته العقل logos (لوغوس) ووصفته بما وصف به أرسطو الله الذي هو العقل . ثم جعلت الأقسام الثالث نفساً كلية للعالم ومبدأ للحياة والحركة فيه . متمشية في ذلك مع أرسطو الذي جعل النفس (لا العقل) المصدر لكل حركة وتغير .

ولقد استعاضت الأفلاطونية الحديثة عن فكرة الخلق الدينية بفكرة الصلور ، صدور العالم أو فيضانه . وهي فكرة أخذتها عن المذاهب الغنوصية المنتشرة آنئذ : فقالت إن الواحد الأول ليس وجوداً وإنما هو أب أو مبدأ للوجود ، وهو فيفيض الوجود لأنه كامل من جميع جهاته . فيتضمن كما له الجود بالوجود أو فيضان الوجود . ولما كان واحداً كان أنسب ما يفيض عند واحداً أيضاً . أي ابن وحيد ، يتجه إليه يتأمله ويعقله دائماً . لذلك كان الفيض الأول عقلاً صرفاً . وهذا العقل إذ يتأمل الأول ويعقله

تفيض عنه نفس كلية هي نفس العالم . وبنفس الطريقة تفيض عن تلك النفس الكلية - اذ تتأمل بدورها العقل - النقوس والحركات الجزئية في هذا العالم . فالعالم عنده لم يفيض عن الله مباشرة . وانما فاض عن أوساط بين الله والعالم كالعقل والنفس الكلية . وهو فيض غريب لأنه نتيجة لعملية فكرية غنوصية هي التأمل أو التعقل (التاسوعة الخامسة . الرسالة الثانية وهي ملخص المذهب)

وهذا هو عين ما نجده عند ابن سينا في الفيض أو الصدور من حيث استبقاء عملية التعقل الغنوصية كأساس للصدور . واستبقاء مبدأ ترتيب تلك الأمور العالية مع زيادة في عددها بحيث تبلغ عشرة عقول مفارقة (يسمى أحياناً ملائكة) وتسع أنفس سماوية . وهي زيادة يفخر الرئيس بأنه توصل اليها بعد تحقيق وثيق في الطبيعيات والفلك صحح فيهما آراء أرسطو بآراء بطليموس الفلكي صاحب المحسطنى (النجاه ص ٤٣٦ - ٤٣٧ . وكذلك الشفاء) .

ويلوح ان ابن سينا في أخذه بهذه النظرية قد تناسى أنه أكد مراراً أن « نظام الكل » (وهو يعنى قوانين الأشياء وأجسامها وأنواعها) معقول عند الواجب . وأنه كان أخرى « بقدرته » تعالى (عند تعقله ذلك النظام . أن تفيض عنها الكثرة أيضاً فيضاً مباشراً . لا بواسطة من العقول المتتابعة . ولكن ابن سينا أثر أن يزعم جانب الأفلاطونية في ضرورة « وحدانية » ما صدر عن الله تعالى . تاركاً فيض الكثرة الى العقل الأول الفاض عنه تعالى . والى العقول المفارقة الأخرى . فقبل بذلك في تناقض شديد مع مقدماته الفلسفية ومع الدين أيضاً وسيطاً بل وسطاء كثيرين بعد الوسيط الأول بين الله والكثرة . هو يقول مثلاً : « لا سبيل أن تكون «الكثرة» عن الأول بغير واسطة ، فهي كائنة عنه بواسطة » (النجاه ص ٤٥٣) . وهذا معناه أن فعل الله لا يمتد الى أكثر من العقل الأول . وهو الابن البكر في الأفلاطونية الحديثة . أما ما بعد ذلك من موجودات متكررة فليست من فعله لأنها من فعل الوسطاء العشرة . وكأن فيدسوننا قد اشتط بذلك أكثر من الأفلاطونية الحديثة فعاد الى وثنية أفلاطون الأولى التي قبلت طائفة

من الآلهة الصغيرة تشارك الله تعالى على نحو ما فيما يخصه من أفعال وأعنى بها طائفة الصناع الإلهيين Demiurges . ومن ثم يتضح أن نظرية الفيض السينائية اذ تمنح في الوساطة بين الله والعالم لا تؤيد عبدة الله الفاعلية الا في أضيق الحدود . لأنها فاعلية منتهية عند العقل الأول فحسب . وتبقى تبعاً لذلك نظرية الله كغاية وهى التى سبق استعراضها . النظرية العامة التى تفسر العالم فى كل تفاصيله تفسيراً سليماً شاملاً ومتماشياً منطقياً مع مقدماته الفلسفية التى قبلها فى أوائل إلهياته .

من جهة أخرى من المشكوك فيه أن ابن سينا استطاع أن يفسر صدور الكثرة عن تلك العقول الوسيطة بين الله والعالم تفسيراً يتمشى مع ما قبله فى علم النفس الأرسطى من تعريف للعقل والقوى العاقلة أياً كانت . فطبيعة كل عقل من العقول المتفارقة عند ابن سينا تختلف عن الواجب من حيث أنها بداية للتكثر فى الوجود ، لأنها طبيعة مثلثة على النحو الآتى :

أولاً : هو عقل يتجه الى أعلاه ليتأمله ويعقله .

ثانياً : هو عقل يعقل ذاته واجبة بما هو أعلى منه .

ثالثاً : هو عقل يعقل ذاته ممكنة فى ذاتها .

وتلك كثرة من المعقولات أو التصورات تفيض عنها كثرة من الموجودات . أما كيف يكون مجرد التعقل أو التصور سبباً فى وجود شئ وجوداً حقيقياً ، فهذا ما يشرحه ابن سينا بمثال مشاهدة « النفس الانسانية » ، فيقول فى الشفاء والنجاة والاشارات . اذا تصورت النفس أمراً كرسم خط مستقيم مثلاً انبعث من التصور المجرد شوقاً الى ذلك الأمر . ومن الشوق حركة فى الأعصاب والأعضاء فترسم اليد خطاً كما تصورناه وبذلك يصدر وجود حقيقى عن مجرد تعقل . وهذا هو شأن العقول المتفارقة فيما يوجد عنها . واذا كان هذا هو فهم التعقل الغوصى عند ابن سينا . فان فيلسوفنا يكون قد حاد عن جادة الصواب فيما قبله من علم النفس عن أرسطو حين يخلط من غير مبرر بين « العقل » و « النفس » فيعبر العقل الذى هو

مجرد قوة نفسانية كل صفات النفس اعارة خاطئة . لأنه فرق تماماً في علم النفس كما فعل أرسطو بين العقل من حيث هو قوة التصورات المجردة . وبين النفس التي هي مبدأ لقوى مختلفة ومنها الحياة والحركة العضوية . فهل العقول المفارقة عقول أم أنفس ؟ هذا الخلط هو الذي جعله يقفز في حالة تصورات العقول المفارقة . من مجرد تعقل صرف الى وجودات حقيقية على ما بين الاثنين من بعد ، لا يعبر بحال من الأحوال كما وضحنه بمناسبة برهانه الوجودي على وجود الله .

والآن اذا كانت نظرية العقول المفارقة متناقضة مع ما قبله في علم النفس وكانت من جهة أخرى لا تؤيد فاعلية الله . فلماذا أقحمها في إلهياته ؟ . ثم ألم تكن إلهياته في غنى عنها ؟ واذا كان الأمر كذلك فأين موضعها الحقيقي في فلسفته ؟ .. ان الجواب عن هذه الأسئلة متضمن قطعاً في تاريخ هذه النظرية في نشأتها البعيدة قبل أفلاطون . وفي تطورها اللاحق بعد ابن سينا الى العصر الحديث . وفي مواطن تحقيقها وإثباتها عند ابن سينا نفسه .

ان نظرية العقول المفارقة وصدورها نظرية ركيكة ومضطربة ولا تدعو اليها حاجة بعد الذي قبله ابن سينا في مواضع أخرى بشأن تجلي الله لكل موجوداته وشوقها كلها اليه كغاية وكمال . وتبدو إلهيات ابن سينا في غنى عنها . بدليل أنه ينه بمناسبتها في النجاة والشفاء أنه استمدّها من الفلكيات والطبيعات . والواقع ان هذين العلمين هما اللذان يقع عليهما واجب تفسير حركات الأجرام السماوية وأشكالها المنتظمة وما يترتب على ذلك من حساب السنين والأيام . وهذا يخرج عن نطاق الإلهيات . ولقد ظهر منذ أرسطو الى بطليموس الرأي القائل بأن انتظام تلك الحركات أشبه بالحركات الارادية . ولذلك نسبوا الى تلك الأفلاك أنفساً محرّكة بالارادة . ولقد قبل أرسطو في طبيعياته ٤٧ تارة و ٥٥ تارة أخرى من الأجرام الفلكية وبالتالي من الأنفس الجرمية . أما بطليموس الفلكي فقد قبل تسعة أجرام فلكية فحسب ، وبالتالي تسعة أنفس . وقد أخذ عنهما ابن سينا فيما بعد مصححاً أرسطو بآراء بطليموس . مضيفاً اليها العقول المفارقة كوسطاء بينها وبين الله تمهيداً مع الأفلاطونية

الحديثة ، وأسماءها « الملائكة » . وهويشير مفتخراً في إلهاته بمناسبة تلك النظرية بأنه فرغ من تحقيق تلك النظرية في الرياضيات من النجاء والشفاء . ويتضح من هذا كله أن موضع تلك النظرية ووظيفتها الأولى إنما في الطبيعيات (أرسطو) أو الفلكيات (بطليموس) أو الرياضيات (ابن سينا) لا في الإلهيات . وفي بداية العصر الحديث نجد أن كبلر مؤسس علم الفلك الحديث قد استبقى تلك النظرية لتفسير حركات الأجرام السماوية مع أنه عالم تجريبي من الطراز الأول . وذلك حين ذهب الى أن « الملائكة » هي التي تجر الأجرام السماوية في أفلاكها . ولا شك أنه كان متأثراً بمن تقدمه في تاريخ تلك النظرية . ولم يتخلص العلم من تلك النظرة العيية والفكرة الأسطورية في فهم حركات المنتظمة الا بعد ظهور قانون الجاذبية العامة عند مؤسس الطبيعيات الحديثة وأعني به اسحق نيوتن : فقد فسر بصفة نهائية كيف أن تلك الحركات الفلكية المنتظمة ان هي الا مجرد حركة طبيعية خاضعة لفسر قانون تجاذب الأجسام فوق سطح الأرض . فوضع بذلك حداً لنظرية أرسطو في حركة الأجرام . ولما أثارته تلك النظرية عند لاحقيه من تصورات ميتافيزيقية فاشلة .

ومن هذا كله يتضح أن نظرية حركات الأفلاك عند ابن سينا نفسه وعند من تقدمه ومن جاء بعده . من موضوعات علم الفلك أو الطبيعية . ولم يقحمها ابن سينا في إلهياته الا تحت تأثير مشايتها من بعض الوجوه للأقانيم الأفلوطينية . ولابد من اعادتها الى موضعها الأصيل في تحقيقات ابن سينا نفسه واخراجها من إلهياته . فتبقى بذلك نظرية الله كغاية هي النظرية التي تعبر حقيقة من وجهة نظر ابن سينا عن صلة الله بالعالم .

٤

يبقى بعد ذلك أن نناقش الناحية الاسلامية في صلة الله بالعالم في فلسفة الرئيس . وهي ناحية تنحصر في الواقع في صفة من أهم الصفات التي وصف بها ابن سينا واجب الوجود . وأعني صفة العلم . تلك الصفة التي تكشف عن صلة العقل الإلهي بالعالم .

ان مسألة علم الله يمكن أن تفرع في ضوء آراء ابن سينا الى المسائل الآتية :

- ١ - هل الله عقل ؟
- ٢ - أيعقل ذاته ؟
- ٣ - أيعقل شيئاً آخر غير ذاته ؟
- ٤ - هل علمه كلي ؟
- ٥ - أيعلم الأفراد والأشخاص ؟

تلك هي المسائل التي سيجيب عنها ابن سينا تباعاً في هذا الموضوع .
ولقد وجد ابن سينا نفسه بازاء ثلاث نظريات في صفة العلم الإلهي :

النظرية الأولى : هي نظرية أفلاطون وأفلوطين القائلة بأن المبدأ الأول ،
الواحد من جميع جهاته . هو فوق كل وصف وخاصة الوصف بالعلم .
لأن هذا الوصف يتضمن ثنائية العالم والمعلوم . أو الذات والموضوع .
ومن ثم يكون الله غير عقل . وانما العقل دونه مرتبة . وهو عند أفلوطين
الأقنوم الثاني وأول ما صدر عن الواحد .

النظرية الثانية : هي نظرية أرسطو القائلة بأن الله عقل محض يتحد فيه
العاقل والمعقول فمعقوله هو ذاته ولا شيء غير ذاته . وبذلك فان الله يجهل
تماماً كل ما عداه أى يجهل العالم .

النظرية الثالثة : ما جاء في القرآن الكريم . من أن علم الله لا يغرب عنه
مقال ذرة في السموات ولا في الأرض ، فهو يعلم كل شيء .

بازاء هذه النظريات الثلاث ، لم يتردد ابن سينا في أن يجهل تماماً النظرية
الأفوطينية التي جردت الله من العلم . وفي أن يكمل النظرية الارسطية بالنظرية
الاسلامية . فقد قبل الأجوبة الآتية على الاسئلة السابقة :

أولاً : الله عقل لأنه برئ عن المادة (النجاه ، ص ٣٩٨) .

ثانياً : الله يعقل ذاته . لأن العقل لا بد أن يعقل شيئاً . وليس هناك ما هو أشرف من ذاته المعقولة البريئة عن المادة . فذاته معقولة له (النجاه ، ص ٣٩٨) .

الى هنا ليس أمامنا غير إله أرسطى يعقل دائماً ذاته المعقولة وغير عاقل للعالم .

ولو وقف ابن سينا عند هذا الحد في علم الله لكان علم العقول الممارسة أكمل وأوفى لأنها تعلم أكثر من ذواتها . وهذا هو اعتراض الغزالي على نظرية أرسطو (التهاافت ص ٢٠٦) لذلك نجد ابن سينا يذهب في صفة العلم الإلهي الى أبعد من أرسطو ، فيقبل :

ثالثاً : أن الله يعقل شيئاً آخر غير ذاته . لكن ما هو هذا الشيء الآخر؟ هو يقول تارة بمناسبة صدور العقل الأول أن واجب الوجود يعقل أنه مبدأ الوجود . فالمبدئية معقول آخر للذات الإلهية . وفي هذا يقول : الحق الأول « اذا عقل ذاته وعقل أنه مبدأ كل موجود عقل أوائل الموجودات وما يتولد عنها » (النجاه ، ص ٤٠٤ ، وأنظر ص ٤٤٩) .

شيء آخر يعلمه الله غير مبدأيته هو علمه « بنظام الكل » أو « نظام الخير الموجود في الكل » . وهذا معناه علمه بالعالم وبما يتبعه أن يكون عليه . يقول ابن سينا : « فالأول يعقل ذاته ونظام الخير الموجود في الكل أنه كيف يكون . فذلك النظام لأنه يعقله هو مستفيض عنه كائن موجود . وكل معلوم الكون عن مبدئه عند مبدئه . وهو خير غير متاف وتابع لخيرية ذات المبدأ وكماها المشوقين لذاتهما » (النجاه ص ٤٠٨) . وتلك هي العناية الإلهية كما تصورها ابن سينا .

على كل حال يعلم الله علماً آخر غير ذاته وهذا العلم الآخر يشمل مبدأيته وأيضاً نظام العالم في تفاصيله .

لكن هل علمه بذلك النظام هو علم به على نحو كلي فقط أو هو علم يمتد الى جميع أفراد العالم وأحداثه الجزئية .

لقد زعم كل من الغزالي وابن رشد أن ابن سينا لم يقل بغير معرفة كلية لله . ونقداه على هذا الأساس . مع أن نصوصه لا تدع مجالاً للشك في أن علم الله تعالى فيما يختص بأوائل الموجودات كالعقول المفارقة والأفلاك السماوية إنما هو علم بأشخاصها وأفرادها لا بأنواعها لأنها لا تندرج في أنواع . فهي وأنواعها شيء واحد . أما الموجودات الكائنة الفاسدة التي يتألف منها عالمنا الأرضي فعلم الله بها « كلى » . أى بأنواعها أولاً ثم بتوسط تلك الأنواع بأشخاصها (النجاة ص ٤٠٣) .

أما كيف يعرف الله الجزئيات المتغيرة بمعرفة كلية فهذا ما يشرحه ابن سينا معتمداً على فكرة « العلية » فيقول : إن الله يعلم الأسباب التي تؤدي إلى كل أحداث هذا العالم الأرضي فيكون بالضرورة عالماً بتلك الأحداث نفسها من حيث هي مسببة . أعني من حيث هي خاضعة للقوانين العامة . (النجاة ص ٤٠٤) .

لقد نقده الغزالي وابن رشد في قوله بأن علم الله بالجزئيات علم كلى أى بالقوانين العامة . وابن رشد بصفة خاصة يرى أن علم الله لا يمكن أن يكون كلياً لأن العلم الكلى علم مقتضب (أو بالقوة كما يقول الفلاسفة) لأشياء كثيرة موجودة بالفعل . ولا يليق بعلم الله أن يكون ناقصاً على هذا النحو . ومن جهة أخرى ينكر ابن رشد أن علم الله علم جزئى لأن الجزئيات أو الأشخاص غير متناهية ولا يحصرها علم . ومع ذلك يرى ابن رشد أن علم الله أشبه بعلمنا بالجزئيات رغم أنه لا كلى ولا جزئى (تهافت التهافت ص ٣٤٥) . آرى كان ابن رشد يفكر في نوع آخر من المعرفة غير العقلية ، أعني في تلك المعرفة المباشرة القلبية التي لا هي كلية ولا هي جزئية لأنها تخرج عن نطاق المعرفة العقلية ؟

هذا ما يؤخذ من تنمة كلامه في تهافت التهافت (٢٤٥) .

ونحن لا نجد صراحة في كتب الرئيس الكبرى مثل ذلك الحل الصوفى الذى يؤخذ من كتب ابن رشد . لأن ابن سينا حين اعتنق نظرية القرآن

الكريم في علم الله لم يجد سبيلاً لبرازها فلسفياً غير القوالب الأرسطية فجعل ذلك العلم معرفة عقلية كلية أى بالقوانين العامة فحسب .

ولكن اذا تتبعنا آراءه في رسائله الاشراقية كرسالة العشق مثلاً ، فلا يسعنا الا التقريب بين ما يسميه في النجاه والشفاء والاشارات « نظام الكل » وبين « تجلى » الحير الإلهى للموجودات الذى يذهب اليه في رسالة العشق : فما ذلك التجلى الإلهى - الذى يقابله من جهة الموجودات « العشق » - الا الاتصال المباشر بالأشخاص والأفراد أى العلم المباشر بها ، ذلك العلم الذى هو في الوقت ذاته خير تنحو نحوه الموجودات كعناية معشوقة لها وكمال لذواتها فتوأم بذلك الموجودات بين ذواتها وبين كمالاتها في علم الله وترقى بدواتها الى مرتبة ما يتجلى لها من كمالاتها في العلم الإلهى . وبذلك تصبح نظرية ابن سينا في العلم الإلهى مكملّة لتفسيره لواجب الوجود كعلة عائية لهذا العالم .

٥

والآن اذا شئنا أن نجمل كل ما تقدم في صلة الله بالعالم من وجهة نظر ابن سينا فيمكن القول :

١ - ان إله ابن سينا إله يونانى أرسطى تتحكم فيه الضرورة أولاً وآخرآ . فهو واجب من جميع جهاته وهذا ما عبر عنه أرسطو بفكرة الفعل المحض . ومن تلك الضرورة استمد ابن سينا برهانه الوجودى على وجوده ، ومنها استمد الضرورة في أفعاله أيضاً . تلك الأفعال التى تمت منذ الأزل ولم تصدر عن غاية أو هدف لأن الضرورة تتعارض مع الاختيار الحر . هذا وأفعاله فيما يتصل بالعالم ليست على سبيل العلية الفاعلة وانما على سبيل العلة الغائية فحسب : فهى تنحصر في تجلى الله . وهذا هو ما تسعى الموجودات شوقاً اليه وطلباً منها لكمالاتها وخيراتها المرسومة في علم الله بنظام الكل .

٢ - ان نظرية الفيض أو الصدور التى تدور حول العقول المفارقة والأنفس السماوية نظرية لا تضيف جديداً في علية الله الفاعلية ، لأنها لا تمتد

بها الى أكثر من العقل الأول . ويبدو لنا أنها نظرية دخيلة على الإلهيات
السينائية وان مكانها الطبيعي هو العلم الرياضي كما انه هو نفسه حين تعرض
اليها في إلهياته . وكما يدل عليه أيضاً تاريخها المديد منذ أرسطو وبطليموس
الى كبلر ونيوتن . وبذلك لا تعبر نظرية الفيض عن حقيقة صلة الله بالعالم
عند ابن سينا . وتبقى النظرية الغائية هي النظرية المعبرة حقيقة عن رأيه
في تلك الصلة .

٣ - ان الجانب الاسلامي الوحيد في صلة الله بالعالم هو جانب صفة العلم
التي نحا فيها الرئيس منحى القرآن الكريم فجعل علم الله محيطاً بكل شيء
على خلاف إله أرسطو الذي لا يعقل غير ذاته . ومع ذلك فقد صاغ في كتبه
الكبيرة العلم الإلهي في قوالب أرسطية بحتة فجعله علماً كلياً ونواسطة قوانين
عامة . أما في رسائله الاشرافية فقد جعل العلم الإلهي بالكون غاية تتجلى
للكائنات التي تسعى شوقاً الى كمالها المرسومة في ذلك العلم الإلهي . وبذلك
تلقي صفة العلم الإلهي ضوءاً جديداً على نظرية الله كعلة غائية فحسب .
تلك النظرية العريقة في الوثنية اليونانية .

تلك النتائج سوف تسوقنا الى القول بأن فلسفة الرئيس وما نتج عنها
من آراء وأنظار في علم التوحيد أمور ينبغي أن يعاد النظر فيها . اذا أريد بها
أن تكون معبرة حقيقة عن فلسفة دينية اسلامية .

الديرية أسبابها ونتائجها

• عرض عام للدور الاجتماعي والثقافي الذي لعبه نظام الديرية في تاريخ العالم •

بقلم

الدكتور ج. ج. كولتونه G. G. Coulton Dr. Litt.

العضو بكلية سانت جون بكمبريدج

ومؤلف كتاب : دراسات تاريخية في العصور الوسطى ، وكتاب : من القديس
فرنسيس إلى دانتى ، وكتاب : خمسة قرون دينية ... الخ

ترجمها إلى العربية

الدكتور جمال الدين الشيال

أستاذ التاريخ الإسلامى بجامعة الاسكندرية

الديرية : أسبابها ونتائجها^(١)

« عرض عام الدور الاجتماعي والثقافي الذي لعبه نظام الديرية في تاريخ العالم »

بقلم الدكتور ج. ج. كولتون G. G. Coulton Dr. Litt.

العصور بكلية سانت جون بكمبريدج ، ومولف كتاب : دراسات تاريخية في العصور الوسطى ،
وكتاب : من القديس فرنسيس إلى دانتى ، وكتاب : خمسة قرون دينية ... إلخ

توجهها إلى العربية

محال الدين الشبال

الديرية نظام عريق في القدم . قد يصل في قدمه إلى عصر ما قبل التاريخ .
فقد وجدت دائماً أقبليات صغيرة من الرجال والنساء تجدد في العزلة والتأمل
الحالة التي تلائمها وتناسب طبيعتها . وقد وجد هذا النظام له أتباعاً في الشرق
في وقت مبكر . ثم أصبح له في كافة بلاد الشرق كيان موطن الأركان
باقترانه بالديانة البوذية . وهذا الفصل يقتصر على دراسة الديرية المسيحية
بوجه خاص .

لم تكن المسيحية ديناً فيه مواءمة للأوضاع الاجتماعية العادية والتقاليد
المرعية . إلا أنه عند ما أقبل المسيحيون الأوائل شيئاً فشيئاً عن التفكير
في أن عودة المسيح وشيكة الحدوث . فقد أصبحوا ولا مناص لهم
من أن يختاروا بين ما كان يلتزمه المؤمنون الأول من تعلق متشدد بالحياة
الآخرة . وبين أن ينتهجوا سبيلاً لينة تتفق مع طبيعة بشرية لم تعد تتوقع
القضاء المفاجئ على هذه الحياة الدنيا . وسرعان ما قامت حدود واضحة
فاصلة بين العقول المتشددة والعقول المترخصة . وفي مصر حيث كان التباين
بين الفريقين على أقواه ، لا نلث أن نجد بذور النظام الديرى .

(١) هذه ترجمة للفصل ٨٤ من الموسوعة التاريخية :

The Universal History of the World. Edited by : Sir J. A. Hammerton.

كانت الاسكندرية إحدى المدن الكبرى في الامبراطورية الرومانية ، وكانت من أوفر مراكز العالم نشاطاً اقتصادياً وعلمياً وأدبياً وفنياً . وكانت الاسكندرية ، لا روما . المركز الثاني للفكر المسيحي بعد بيت المقدس على مدى أجيال طويلة . ورغم هذا فقد كانت تسود فيها كل شرور المدينة الكبيرة ، وبالقرب منها تمتد الصحارى تتخللها واحات مهيأة على نحو رائع لحياة العزلة والتوحيد ؛ وهناك اعتزل حوالى عام ٢٥٠ م أنطونيوس وبولا ، أقدم من عُرف من النساك المسيحيين ، واجتذبت حياتهما الزاهدة أناساً عديدين فسلكوا طريقهما . وما لبث أن ازداد عددهم عند ما رفع الامبراطور قسطنطين المسيحية إلى مرتبة الدين الرسمى لجميع الامبراطورية الرومانية ، وبذلك أمدّها بفيض عظيم من القوة السياسية . غير أنه جعل مشكلة التعلق بالحياة الأخرى أكثر حدة .

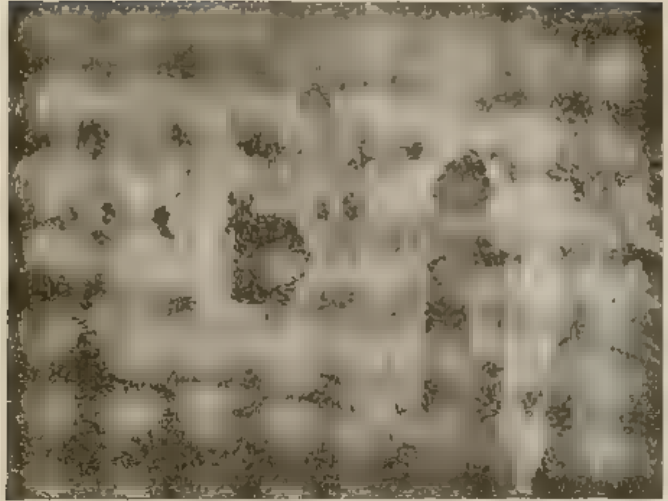
على أن النمو السريع لحياة الزهد حثّم تجمع هؤلاء الزهاد ، لأنه لم يكن من الممكن للجموع أن يحيا حياة فردية نقية .

القواعد الأولى للحياة الدرية : وفي عهد القديس جيروم S. Gerome (المتوفى عام ٤٢٠) نحد الرهبان يعيشون فعلا في مجتمعات منظمة . وقد وضع باخوميوس حوالى عام ٣١٥ قانوناً لهذا النوع من الحياة المنظمة . وبعد نصف قرن وضع القديس باسيليوس S. Basil قانوناً قامت الديرية الشرقية على أسسه إلى حد كبير ، وما زالت تستند إليه حتى اليوم .

ويخبرنا بالاديوس Palladius — الذى كتب تاريخه المعروف باسم "Lausiac History" (١) حوالى سنة ٤٢٠ — أنه وجد خمسة آلاف راهب في صحراء النظرون Nitra ولم يكن بينهم غير ثمانية قسّس ، منهم واحد فقط كان يقوم عادة بمراسيم تقديم القربان المقدس .

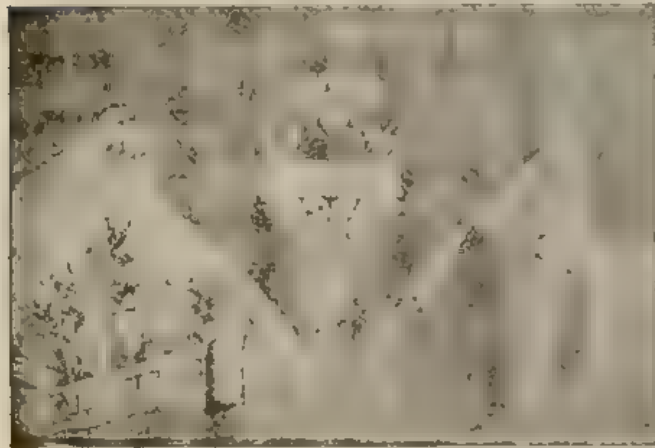
(١) بالاديوس مؤرخ يودنى ظهر في القرن الرابع الميلادى ، ويعتبر من أقدم من أرح للكنيسة أوائل ظهورها ، واشتهر بكثرة أسفاره إلى مواطن الرهبان والنساك في أنحاء الإمبراطورية الرومانية ، فاستطاع أن يعطى صورة جلية عن المظهر النفسى للكنيسة في مصر والشام ، وتاريخه المعروف باسم Historia Lausiaca أهداه إلى Lausus رئيس البلاط الإمبراطورى في روم (المترجم)

صومعة راهب قبطى



اكتشفت هذه الصومعة فى سفح جبل قرب العراة المدفونة سنة ١٩٢٢، وهى تتكون من : محراب، وغرفة للسكن بها دكة للنوم، وحوض من الصخر النحيت، وموقد من الحجر . وخارج الباب كانت توجد مشكاة لمصباح وكان يحيط بالباب والنافذة الصلبان والنقوش المكتوبة.

جنون الحماسة الدينية



حملت الحماسة والمصيبة الدينية بعض الناسك والمتعبدين إلى مبالغات بعيدة عن العقل ، ويظهر هذا بصفة خاصة عند العموديين Styloi الذين كانوا ينصبون أنفسهم فوق الأعمدة ويعيشون حياتهم كلها هناك بعيدا عن البشر ، وهذه صورة من « تاريخ الشهداء » للإمبراطور دارييل الثانى « توضح انهم م الذى فرضه على نفسه القديس دانيال العمودى "S. Daniel the Stylate"

ويستطيع القارئ اليوم - اعتماداً على هذا المرجع التاريخي وعلى أمثاله من المجموعات المعاصرة والشبيهة بالمعاصرة - أن يكون فكرة سليمة عن الديرية الشرقية في أوائل عهدها في مظهرها التاريخي والاسطوري .

وتجمعت كل هذه الآثار في مجلد ضخم معروف باسم « حياة الآباء Vitas Patrum » أصبح يعتبر في الغرب اللاتيني عملاً كلاسيكياً ، ومن اليسير الاطلاع على النص الشرقي لهذا المجلد في الترجمة الانجليزية التي قام بها « سير أرنست واليس بدج Sir Ernest Wallis Budge » تحت عنوان : « فردوس الآباء - The Paradise of the Fathers » . وهو كتاب لا يمكن الاستغناء عنه عند دراسة الحياة الديرية في عصورها الأولى .

ولكننا نلاحظ أن الديرية الشرقية كانت أقل تدخلاً في التاريخ السياسي والاجتماعي من مثيلتها في الغرب .

وأخذت حركة الديرية تنتشر غرباً . فالمعروف أن عدداً من الأديرة الكلتية الأولى كانت وثيقة الارتباط بالنظام القبلي . ويمكن تتبع الأديرة في إيطاليا وفرنسا منذ عام ٣٦٠ ، ففي أوائل القرن السادس نجد ثلاثة نظم ديرية غربية قام على تكوينها : قيصر يوس الأري - Caesarius of Arles ، وكاسيودوروس Cassiodorus ، والقديس بندكت St. Binedict ، وبعد النظام الثالث أكثرها فاعلية وتأثيراً . وسرعان ما أصبح هو النظام الوحيد المعترف به لدى رهبان الغرب .

ولد القديس بندكت في أسرة خا مكانتها . ثم تلقى دراسته الأولى في روما . غير أن شرور هذه المدينة أثارت شعوره . وقد كتب مؤرخ سيرته القديس جريجوري St. Gregory يقول « إنه احتقر في تلك المدينة الدراسات الأدبية فرحل عنها جاهلاً بهذه الدراسات عن عمد » ولجأ بندكت أول الأمر إلى كهف . وعاش فيه حياة قاسية حتى حسبه الرعاة وحشاً غريباً .

وحدث آخر الأمر أن الدير المحاور لهذا الكهف احتار هذا الزاهد الغريب ليكون رئيساً له . غير أنه لم يلبث أن غادر رهبانه قائلاً لهم : « اختاروا لكم

رئيساً آخر تتفق حاله مع أحوالكم» . وتقاطر المريدون من جديد على كهف القديس بندكت فصنفهم إلى جماعات صغيرة . تألف كل منها من اثني عشر راهباً عليهم رئيس . وهو رقم أصبح مقررًا فيما بعد . لا في النظام البندكتي فحسب . بل في النظم الديرية الأخرى . فكل مجتمع يتكون من ثلاثة عشر فرداً على الأقل اصطُِّلِحَ على أن يطلق عليه اسم « مجتمع ديرى أو رهبانى .
« Conventual

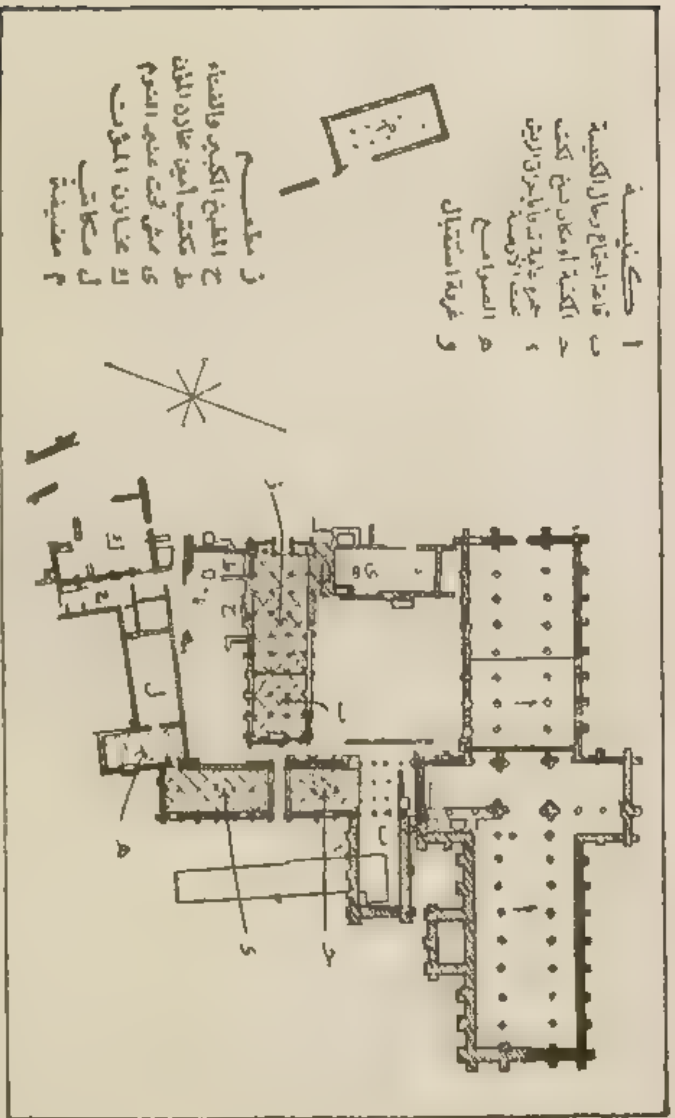
على أن ما لقيه هذا الزاهد من نجاح لم يقبله إلا اضطهاد رجال الدين الأكثر ترحصاً . ولكن النصر في النهاية كان للقديس بندكت . فأصبح متعارفاً على أن ديرَه في مونت كاسينو Monte Cassino - القائم على تل بين روما ونابلى - هو حاضرة الديرية الغربية .

والنظام الذى وضعه القديس بندكت عمل ممتاز امتزجت فيه القوة بالفتنة والحصافة . وكل من سلك هذا الطريق يجب عليه أن يلتزم هاتين الصفتين في جدية كاملة . وإخلاص تام . فالنظام ليس إلا « القانون الذى اخترت أن تحارب بمقتضيه » متى أقرّه الإنسان وقبله ينبغى ألا يتشكك فيه أو يناقش سلطة الرئيس : فريئس الدير يقوم مقام المسيح في قيادته لتلاميذه . وفي رعايتهم والحدب عليهم . وهذا التأكيد على الطاعة يبرره ما انطوى عليه النظام ذاته من الاعتدال وعدم الصرامة .

وإننا لنلاحظ أنه لم يكن من منهاج القديس بندكت أن يقيم طائفة من القسس والدارسين . بل إنه من المحتمل أنه لم يكن يتطلع مطلقاً إلى إقامة « طريقة » بالمعنى المفهوم .

وكل ما فعه أنه وضع نظاماً لنفسه ولجتمعه الصغير قام على أساس من التجربة الناضجة . والآراء الحكيمة . والتعاطف الإنسانى الحقيقى ، مما جعل نظامه يصمد لتجارب قرون عديدة . وما جعل قدراً كبيراً منه يظل باقياً برغم كل ما فرضته الأحوال الحديثة من قيود .

أدرك القديس بندكت أن الدير ليس إلا مجتمعاً مكتفياً بذاته ، فينبغى إعداد المباني بحيث تضم كل الأقسام والتخازن الضرورية . والفصل السادس



رسم تخطيطي للدير سانت هاري في يوراك

كانت كل الأديرة تنفق وفق شعيرة عامة متشابهة . وكانت الكنييسة بمثابة القلب أو الجزء الرئيسي في المؤسسة كلها . وفي الناحية الجنوبية من الدير تقع في لحدود القرايات أو الصوامع ، وعلى أطراف البازليكا الأخرى كانت تعطف المباني المخصصة للحياة اليومية للمجتمع الديرى ، أما غرف النوم فكانت تقع في تطبيق مطوى ، وفيها وراء القاعات يقع المطبخ والمكاتب وتصلها بها أيضا قاعة الأكل ، وفي لدير كني سانت هاري في يوراك كانت دار المضيفه تشمل

مى منفصلا .

والستون من القانون الذى وضعه ينص على أنه لا يسمح لأى راهب — فى الأحوال العادية — بمغادرة حرم الدير . ولقد فسر الشارحون الأول هذا النص تفسيراً مترمناً غاية التزم . فكان على الراهب أن يحيا داخل هذا الحرم حياة أشبه ما تكون بحياة الفلاح الإيطالى المعاصر للقديس بندكت ، فعليه أن يرتدى نفس الرداء الرقيق الخشن بقلنسوته . وتحت قباء من الصوف ، وأن يكون مقلاً فى استعماله للخمر (لم يكن الامتناع عن المسكر معروفاً فى العصور الوسطى) . وألا يأكل اللحم إلا فى حالات المرض . وأن يدأب على العمل طوال النهار . وأن ينال قسطاً معتدلاً من النوم فى الليل .

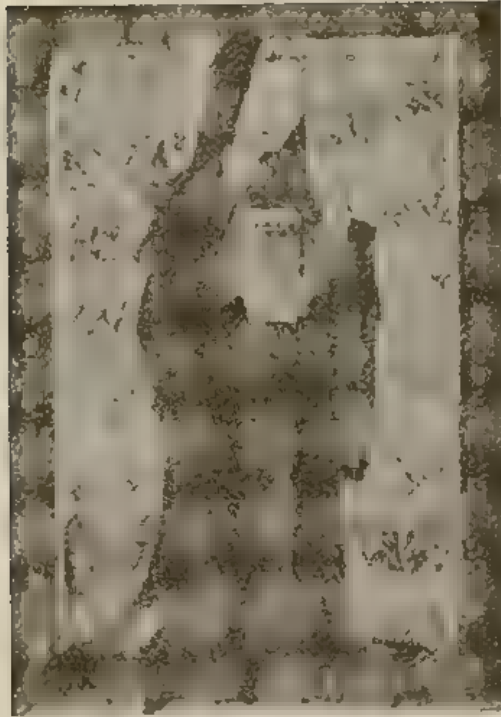
على أن أعمال الراهب تختلف دون شك عن أعمال الفلاح . فمن عمله ما يقوم بتأديته يدوياً فى الحقل أو الحديقة أو المطبخ . ومنه جانب عقلى . فقد فرض القديس بندكت أن يمضى الراهب ثلاث ساعات فى القراءة يومياً . إذا لم يكن أمياً لا يعرف القراءة والكتابة . وكان من الواجب على الراهب كذلك القيام بالصلاة العامة لمدة نحو أربع ساعات . فضلاً عن الصلاة الفردية أو التأمل الذى يفرضه الفرد على نفسه . أما القداس فكان يقام عادة فى أيام الآحاد وفى الأعياد الدينية الكبرى . ولهذا لم يكن بين البندكتيين الأول — مثلهم فى ذلك مثل الرهبان فى صحارى المشرق — غير نسبة ضئيلة من القسوس .

كذلك كانت حياة الراهب الصالح — فى نواح أخرى — أقسى من حياة الفلاح . لأن قوانين الرهبنة كانت تفرض عليه الصمت . ولم يكن المقصود الصمت التام . ومع هذا فإن المصلحين المزمعين كانوا يفسرونه على هذا الوضع . غير أنه كان يطلب من الراهب على الأقل أن ينحاشى المحادثات العامة سواء فى مكان عمله أو فى أى مكان آخر . أما غرفة المحادثة Parlatorium التى كان يباح استعمالها لأوقات معينة أثناء النهار فهى تمثل تطوراً جاء متأخراً فى نظام الديرية . وحدث هذا التطور فى وقت كان الرهبان فيه — على الرغم من هذا الصمت المفروض عليهم — يخضعون لدافع الطبيعة البشرية . فأصبحوا يشعلون أنفسهم بجمع أخبار الأحداث الجارية ونقلها . ولكن الشئ الذى لا شك فيه هو أن القديس بندكت لم يكن يجيز الثرثرة والمجون .

فهو في الفصل السادس من قانونه لا يمنع فقط الكلمات المثيرة للضحك ، بل يمنع كذلك لغو الحديث . أى ذلك الذى لا يهدف إلى التهذيب بشكل قاطع .

وأخيراً فإن الخطوات الثلاث المثالية التى فرضها القديس بندكت لإنكار الذات . وتطلب أن يتحلى بها الرجل الصالح . هى : الطاعة ، والفقر ، والطهارة . وكانت نعد في العصور الوسطى الأمور الثلاثة الأساسية التى بدونها لا يمكن أن تقوم الديرية الصحيحة ؛ وكان من المتفق عليه أن البابا ليس له الحق في إعفاء الراهب من الأمرين الآخرين ، أى : الفقر والطهارة . إلا إذا استطاع - كما قال البعض - أن يمحو ويزيل جميع العهود والالتزامات ، ويحوّل الراهب عن رهبانيته .

والفقر من وجهة النظر الشخصية يجب أن يكون مطلقاً . والراهب يرتكب إثماً كبيراً إذا ادعى لنفسه ملكية خاصة ، مهما تضاعل شأنها . كأن يدعى ملكية قلم أو غيره من الأشياء . ولكن لم يكن هناك ما يمنع إغداق العطايا على الرهبان بوصفهم جماعة . وقد أغدقت عليهم فعلا الهبات الوفيرة ؛ وكانت النظرية تنص إلى وقت متأخر على أنهم يستحوذون على هذه الأموال باعتبارها وقفاً يصرف منه لصالح الآخرين ، ومع هذا فإن كبار رجال الكنيسة ممن لا يرقى الشك إلى عقائدهم كانوا على استعداد لأن يصرحوا بأن هذا الوضع أصبح بطبيعة الحال « وهما قانونياً » ، وذلك أن الرهبان كان لهم في الحقيقة كامل التصرف في كل إيراداتهم تقريباً ، وأن ادعاءهم الفقر يجب أن يعدل وفقاً لما أصبح لهم من سلطان ، ولا مراعاة في أن موضوع الهبات وما يصحبه من ثروة تصدر عن الامتيازات الشرعية هو العامل الرئيسى والأكثر دلالة في تاريخ الديرية ، فمن الثابت منذ الأيام الأولى لنظام الديرية أن هذين العنصرين ، وهما التقشف والقوة المادية لم ينفصل أحدهما عن الآخر ، كما أنه لم يجرب بينهما توافق وملاءمة من ناحية أخرى ، كما يصور القديس أوغسطين في كتابه « مدينة الله City of God » ما كان عليه أمر الكنيسة والدولة .



مُقدّم الرهبان في دير سانت ألبان

كان المقدم هو الشخصيه الثانيه في الدير ، ويل
في المرتبة الرئيس ، والرئيس هو الذي يعينه ، وإليه
يعهد بالإشراف على جماعة الرهبان ، وعلى النظام داخل
الدير ، ومراعاة المحافظة على القوانين .

وفرة الثروة والامتيازات : وسرعان ما نال هذا النظام الديرى القويم ما يستحقه من ثروة وقوة ، وفى عهد القديس بندكت جاءه النبلاء بأولادهم ليرعاهم وليجعل منهم رهباناً . وينص البند الخمسون من القانون أيضاً على أن المتقدم للرهبنة يجب أن يقدم - عند دخوله فى هذه الطائفة - كل ما يملك . إما إلى الفقراء أو إلى رصيد الدير . وبهذه الطريقة - وبخاصة ما كان يخلفه الأفراد عند موتهم من وصايا تجرى لصالح أرواحهم - تراكمت فى الأديرة إيرادات وفيرة تزايدت أحياناً حتى بلغت مقادير ضخمة ، وزادت الامتيازات بمعدل متساو . فقد كان الناس يقصدون أفراد الدير وممتلكاته تقديساً غير عادى . وكانت الأعمال فى الدير - فى العصور الأولى - تحتّم بتلاوة لعنات رهيبة كثيفة على كل من يتعدى على هذه الممتلكات أو الامتيازات أو يفتصبها ؛ ولهذا فإن الأديرة سرعان ما أثرت وكثر عددها ولكن فى غير تناسب مع عدد أولئك الذين لديهم استعداد طبيعى للحياة الدينية .

وقد زحرت العصور المظلمة - بما تعاقب عليها من غزوات البرابرة ومن محاولات يائسة للتعمير - بالصعوبات التى اعترضت نظام الديرية . فلم تلبث الحماسة أن فترت ، كما ازداد الاعراء باختلاس الممتلكات . وأخذ النظام يفقد بالتدريج قدراً كبيراً مما تميز به أول الأمر من الطابع الدينى والخيرى . وصادر شارل مارتل (المتوفى عام ٧٤١) كثيراً من الهبات الديرية لتمويل إصلاحاته الحربية . ولعل المجتمع أفاد بوجه عام من هذا الاجراء . كذلك يتحدث « بيد Bede » (المتوفى عام ٧٣٥) صراحة عن انحلال الديرية فى إنجلترا . كما أن قرارات شارل الكبير وقرارات خلفائه طوال القرن التاسع تروى نفس القصة .

حقيقة جرت من حين لآخر محاولات قوية للإصلاح تولاهها رجال مثل القديس بندكت الأنبانى S. Benedict of Aniane فى عهد امبراطورية شارل . والقديس دنستان S. Dunstan فى إنجلترا . كما قامت الارساليات

الأنجلوسكسونية والكلتية بجهود كثيرة في جهات متفرقة ، ولكن في أواخر
العصور المظلمة - حوالى عام ١٠٠٠ م - كانت الديرية قد انحدرت
بوجه عام ، وبعدت عن نقاوتها وطهارتها الأولى .

وصحب حركة الإحياء العامة للحضارة حركة إحياء أخرى في نظام
الديرية تزعمها دير كلونى Cluny في برغنديا . وقد تأسس هذا الدير
في عام ٩١٠ . ولكنه سرعان ما أحرر من عظيم النفوذ ما مكنته من إقامة أول
هيئة ذات أهمية كبرى في تاريخ الديرية الغربية . إذ كان يتبعها قبل سنة
١١٠٠ مائتا دير . وفي عام ١٥٠٠ أربت هذه الأديرة على ثمانمائة . ومع أن
بعض هذه الأديرة كان على نمط بسيط ساذج فإنها كانت تنافس أكبر أديرة
أوربا ، وكان دير كلونى نفسه يضم أعظم كنيسة في الغرب ويعد رئيسه أعظم
رجال الدين نفوذاً بعد البابا . فكان بمثابة الرئيس الأعلى لكل أديرة المجمع .
وله من النموذج ما يمكنه من الخلق أو الرسامة . وفي كل سنة يجتمع في « كلونى »
ممثلو المائتى دير في اجتماع عام . كما كانت تقوم جماعة خاصة بزيارات
سنوية للأديرة وتضع التقارير عن الأحوال الداخلية لكل منها .

والنتيجة الطبيعية لذلك أن وضع للمجمع كله نظام استثنائى ، بمعنى
أنه أصبح مستقلاً عن أساقفة الأبرشية . ومسئولاً أمام البابا وحده ،
ولم يتمتع بهذا الاستثناء غير عدد محدود من الأديرة ، وكان « كلونى » أولها .
وقد قدم مجمع كلونى خدمات كثيرة لإحياء النظام العادى وإصلاحه
فحسب ، وإنما لعالم الآداب والفنون كذلك .

على أن هذه الاجتماعات الدينية والرهبانية بدأت تصيبها عوامل الانحلال
في داخلها في أواخر القرن الحادى عشر . مع أن المجتمع الخارجى كان يسير
خطوات حثيثة نحو التقدم . وكان من المتوقع أن يتقدم الراهب بتقدم
العالم ، وبين سنتى ١٠٢٠ ، ١١٢٠ قام من الجماعات المصلحة
ما لا يقل عن ثمانى جماعات رهبانية صالحة كان ختامها طائفة الكارثوزيين
Carthusians (١٠٨٤) ، وجماعة السيسترشين Cistercians (١٠٩٨) ،
وجماعة البريمونسترانسين (١١٢٠) .



مغسل القلايات في دير جلوستر

على الجوانب الشمالية والعربية والشرقية للقلايات في أي دير حيث كان جمعة الرهبان يقضون معظم أوقات حياتهم ، كانت توحيد تجاوب في الحائط مكسوة بالخشب متصل بها أدرج يستعملها الرهبان عند اكتابة أو الدراسة ، أما الجانب الجنوبي الحاد من الشمس والذي تسوده البرودة فقد كانت تقوم فيه في المادة حجرة الطعام والمغسل ، كما كان الحال في دير جلوستر Gloucester ، ولم يكن في هذا المغسل غير حوض طويل يتيسر للرهبان استعماله عند الاغتسال والتطهر .

وبعد السيسترشيون أهم هذه الجماعات ، فقد كانوا يهدفون إلى العودة بالديرية إلى أصول القانون الذى وضعه القديس بندكت والذى كان مجمع كلونى نفسه قد تخفف منه كثيراً . وعلى الرغم من أنهم ارتكبوا الشطط أحياناً شأنهم فى ذلك شأن كل المصلحين الذين يضطرون إلى مناهضة عوامل التراخي المزمئة ، فأنهم التزموا الصواب فى أغلب الأحوال . كان زعيمهم الأكبر فعلاً - وإن لم يكن من الناحية الرسمية - هو القديس برنارد St. Bernard (المتوفى عام ١١٥٤) . فقد جمع هذا الرجل بين المواهب الدنيوية الفذة والحماسة الدينية الملتبة .

وفى زمنه بلغت ديرية العصور الوسطى أوجها . فلمدة قرنين من الزمان انهار على الرهبان من الأموال والتمجيد الدنيوى ما لم يسبق له مثيل منذ الأيام الأولى لنشأة هذا النظام . ويمكن القول بوجه عام أنهم كانوا يستحقون هذا كله . وصحيح أن القانون البندكتى الذى يقضى بوحوب العزلة فقد صار إهماله عاماً . ولكن إهماله لم يجرب إلا فى سبيل تحقيق غرض آخر يثير الإعجاب . وهذه الحقيقة تظل قائمة حتى بعد حذف المبالغات غير المعقولة التى تتضمنها - على سبيل المثال - هذه الجملة التى نقبستها عن « ثورولد روجرز Thorold Rogers » . فهو يقول : « كان الرهبان فى العصور الوسطى هم رجال الأدب والمؤرخين والفقهاء والفلاسفة والأطباء ودارسى الطبيعة » .

واستعمال أداة التعريف « أل » حتى فيما يتعلق بالأدب والتاريخ لا تؤيده الحقائق . فإن الرهبان لا يتفوقون فى هذه الميادين على رجال الكنيسة المدنيين . ولا سيما إذا قدرنا الفرص التى كانت متاحة لهم (أى للرهبان) .

أما الفلسفة فالدعوى فيها أكثر صدقاً . ومع هذا فإن المفكرين الثلاثة الأكثر نبوغاً فى هذا العصر لم يكونوا رهباناً ، وهم يوحنا سكوتس Johannes Scotus Erigena . وأبيلارد Abélard . ومرسيلوس Marsilius Padua .

الرهبان بمنعونه من ممارسة القانون والطب : وأما إنتاجهم فى القانون والطبيعة فقد كان إنتاجاً جزئياً . إذ أن قراراتين بابويين قد جعلتا من المستحيل على الرهبان من الناحية العملية أن يصبحوا دارسين محترفين أو متخصصين فى القانون أو الطب .

ولقد كان السبب في هذا المنع مزدوجاً ، فإن الاشتغال بهذه الدراسات قد يؤثر من ناحية في عمل الرهبان الديني ، وقد يدفع - من ناحية أخرى - الراهب المحامي أو الطبيب إلى تقاضي الأجور على مهنته ، واقتناء أملاك خاصة ؛ وهذا يهدم أساساً من أسس الرهبنة الثلاث السابق ذكرها .

أما علم الطبيعة ، وهو ما كان الراهب يدرسه داخل قلايته فلا يقاس في الواقع بما كان يدرسه غيره خارج الدير . وهنا نستطيع أن نستثني بعض الرجال المشهورين من أمثال روبريكون Roger Bacon (الذي سمّيه زملاؤه الرهبان) . وأفراد قلائل من الرعيل الأول من رهبان أو كسفورد Oxford Friars . وهؤلاء الذين تأثروا برجل أعظم منهم وهو « جروستست أسقف لنكلن Grosseteste bishop of Lincoln » .

وفي ميدان الفن كذلك نجد أن الأسطورة القائلة بأن الرهبان لعبوا دوراً خطيراً فيه إنما تعتمد على القراءة الحاطئة أو الإهمال للوثائق الحقيقية . وتعتمد بوجه خاص على تعميمات ينقصها المبرر مستخلصة من حالات قليلة معينة (كما تدل على ذلك الوثائق نفسها في معظم الأحوال) .

ويجب أن نتذكرها أنه كان في إنجلترا وحدها حين حلت الأديرة ثمانية آلاف راهب . ولعلمهم كانوا اثني عشر ألفاً في سنة ١٢٥٠ . والواقع الذي نخلص إليه هو أن نسبة الفنانين من الرهبان إلى الفنانين جملة لم تزد كثيراً على نسبة الرسامين بالألوان المائية من رجال الكنيسة الانجليكانية في يومنا هذا .

والخدمات التي أدتها الأديرة للتربية لم تخل من المبالغة فيها أيضاً ، فالمدارس الديرية في الأيام الأولى كانت عادة خير المدارس الدينية . وفي بعض الأحيان كان الرهبان الخاضعون لنظم الارساليات الأولى يديرون مدرسة صغيرة لتعليم الوافدين من الخارج ، فضلاً عن تلاميذهم من الرهبان الجدد . ثم أصبح يلحق بكل دير كبير مدرسة خيرية صغيرة ومدرسة أخرى أصغر منها للمرتلين ، وعلى الرعم من أوامر المنع والحظر الصادرة من الرؤساء الدينيين كان عدد قليل من الراهبات يحاولن زيادة مواردهن الضئيلة

السهر والصلاة على الميت



عندما كان يموت الراهب كان جنائزه يحمل
إلى الكنيسة خلال البوابة الكبرى ويوضع أمام المذبح
حيث يبق تحت أعين رفاقه يصلون عليه إلى أن يحين
موعد دفنه .

بالتدريس لبعض الأطفال . أو لبعض التلاميذ الكبار المقيمين بالأقسام .
على أن الأديرة لم يكن لها صلة مباشرة بإنشاء الجامعات . فالرهبان الذين
درّسوا في الجامعات كانوا في الغالب كما مهملاً . ولم تصادف المحاولات
البابوية منذ سنة ١٣٣٦ لدفع عدد من الرهبان للدراسة في الجامعة إلا نجاحاً
جزئياً على أحسن الفروض .

وأخيراً يجب أن نستخلص نتائج ماثلة من القول الشائع بأن الأديرة
كانت حوائث كبيرة لنسخ الكتب . إذ توافر من الأدلة ما يكفي لمعالجة
هذا الموضوع من الناحية الإحصائية في نطاق محدود . وذلك أن فهارس
الكتب الموجودة في الأديرة خلال قرون مختلفة تمكّننا أحياناً من احصاء نسبة
الزيادة إبتان وقت معين ، وهذه النسبة لم تزد مطلقاً على ما نقدره لعمل راهب
واحد - من بين خمسين راهباً . إذا دأب على العمل باستمرار نصف اليوم
بسرعة ناسخ مخترق . هذا إذا افترضنا أن كل الكتب الجديدة قد كتبها
رهبان . على حين أننا نعلم أن هذه الكتب حرق في حالات كثيرة أهداؤها
إلى الأديرة أو تم بيعها إلى الأديرة . أو قام على كتابتها داخل الدير نساخ
مأجورون . وهناك من الأدلة ما يثبت أن استنساخ النساخ كان نظاماً معمولاً
به قبل سنة ١٣٠٠ . وخاصة في الأديرة الكبرى التي كانت تحتوى على قاعات
نسخ Scriptoria مشهورة . مثل دير القديس ألبان S. Alban . ودير
كورفي Corvey .

ولكن على الرغم من هذه الاستنتاجات جميعها نستطيع أن نقول
أن الديرية تعد من أعظم عوامل الحضارة في العصور الوسطى . إن لم تكن
أعظمها . فالأديرة هي الوسيلة الأساسية التي انتقلت بها الحضارة الرومانية
القديمة . فعند ما فتح القائد القوطي تيودوريك Theodoric إيطاليا اتخذ
كاسيودوروس Cassiodorus الروماني وزيراً له . وبعد أن خدم هذا الرجل
الدولة ثلاثين سنة تقاعد في قريته سكويلاس Squillace في مقاطعة كالابريا
Calabria . فأنشأ بها ديراً ووهبه مكتبة ورسم له مشروعاً للدراسة .
والراجح أن خير ما هو موجود الآن من ترجمات لاتينية للكتاب المقدس

إنما جاءت من مكتبة كاسيودوروس . ومن الطبيعي أن الأديرة الأخرى كانت تضم مجموعات من الكتب أصغر من هذه أو أكبر . وأن نسبة كبيرة من هذه الكتب - في أصولها أو في صورها المنسوخة - قد بقيت سليمة برغم ما جرى من غارات البرابرة وقرصنة النورمان ، وما جلبته الحروب الأهلية من خراب ودمار ، أو الإهمال الشخصي وسوء الإدارة الداخلية ، وتغيير الأنماط والنظم (ولعل هذا كان أخطر في ذلك العهد منه اليوم) .

ويحدثنا الراهب سالمين Salimbene فيما كتبه في أواخر القرن الثالث عشر - كيف أن إزالة كتابة المخطوطات ومحوها كان يتخذ في أحد الأديرة مهنة مألوفة . فقد كانوا يمحون الكتابة القديمة ليكتبوا مكانها شيئاً جديداً . وفي العصور الحديثة كشف كثير من أفضل المصوِّص وأقدمها مكتوبة تحت نصوص أحدث منها .

وهناك دليل آخر على الإهمال التام للكتب يتمثل في الشكاوى التي أبدتها الأسقف ريتشارد دي بيوري Richard de Bury في كتابه « حب الكتب Love of Books » . وفي الحالة التي وجد عليها « بوكاشيو Boccaccio » حوالى نفس الوقت - دير القديس بندكت في مونت كاسينو . ولكن بقيت هناك حقيقة لا يصح إغفالها . وهي أن الكتب التي بقيت خلال العصور الوسطى إنما تدبّر ببقائها إلى الأديرة . وهذه الحقيقة تصدق إلى حد ما حتى على العصور الوسطى المتأخرة .

وفيما يتعلق بالزراعة نجد أن الرهبان نقلوا ونقلوا التقاليد الرومانية للملكيات الكبيرة . ففي تلك العصور المنظمة استطاعت ضياعهم أن تقاوم عوامل الفوضى أكثر مما استطاعت الضياع المدنية العادية . فقد كانت تدار بنظام أدق وتعد حساباتها بطريقة أفضل .

وإذا كنا نجد في العصور الوسطى المتأخرة - أن الرجل العلماني غالباً ما يتفوق على الراهب ، فإن ذلك يرجع إلى حد ما إلى أن الأمراء والنبلاء كانوا يستغلون وقتذاك الأفكار التي سبق لهم أن تعلموها في الأديرة في عصورها



أثناء العمل في حجرة الكتابة والنسخ

في حين أنه قد بولغ في الخدمات التي أدتها الأديرة للإكثار من الكتب نجد أن الأديرة الكبيرة كانت توجد بكل منها قاعة للنسخ حيث كان الرهبان أو الكتبة المحترفون المستأجرون (وهذه صورة واحد منهم) يزودون بالأدوات اللازمة لنسخ الكتب .



راهب كرملي في مكتبته

أسست طائفة الإخوان الكرمليين على جبل الكرمل في القرن الثاني عشر ، ثم انتشرت في أوروبا في القرن الثالث عشر ، ولأنهم كانوا يرتدون القباء الأبيض فوق رداثهم الأسود فقد عرفوا باسم الإخوان البيض .

الأولى : ومما لاشك فيه أن الفلاحين احتفظوا - فيما يتعلق بتفاصيل الزراعة الأولية - بالتقاليد الرومانية . فهذه الأمور العادية تنتقل عادة من الأب إلى الابن . ولم تستطع الغارات أن تقضى على هذه المعرفة إلا في المناطق التي فنى الفلاحون فيها فناء تاما .

ومع هذا فإن الرهبان أسهموا بقدر كبير في هذا الميدان بالمحافظة على المؤلفات الزراعية للكتاب الرومانيين القدماء . وليس من سبيل للشك في الروايات التي تقول إن أصنافاً مختلفة من الكثرى والتفاح وغيرها قد انتشرت نتيجة لتبادل الأشجار المطعمة ما بين دير ودير آخر .

أما جهود الرهبان في ميدان الإحسان فقد كانت جهوداً عظيمة جداً حينما كانت الحركة في أوجها . ولم تضعف كثيراً حتى عند ما كانت الحركة في أسوأ حالاتها . صحيح أن معظم هذا الإحسان كان يجرى وفقاً لقانون . بمعنى أن المال كان يتركه المحسنون الذين خصصوه تخصيصاً قاطعاً للفقراء . وكان يسمح للرهبان تبعاً لهذا أن يسترلوا هذا المال من بيان دخلهم الذي رجعوا إليه سنة ١٥٣٥ عند تحديد الضريبة الكنسية المعروفة باسم The Valor Ecclesiasticus . وصحيح أيضاً أن هذه الحصص القانونية من الأموال لم تكن توزع دائماً توزيعاً كاملاً . فما وصلنا من شكاوى المعاصرين . وما ورد فيما بقي مصادفة من دفاتر حسابات الرهبان يدل على أن قدرأ ملحوظاً من هذه الأموال قد اختلس . ومع ذلك فقد بقيت للرهبان في ميدان الإحسان جهود تؤيد الرأي القائل بأن حل الأديرة كان عاملاً كبيراً من العوامل التي أدت إلى تفاقم الأزمة الزراعية في القرن السادس عشر

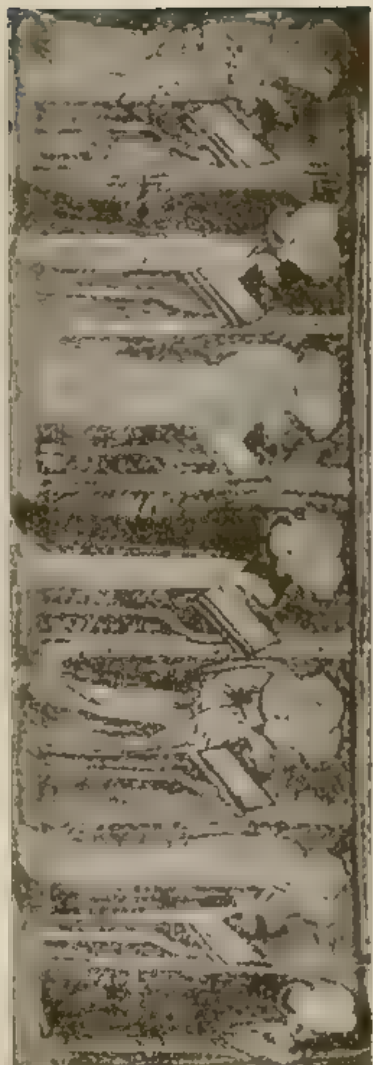
وإذا نحن واجهنا الحقائق في أسوأ صورها . وفي أسوأ الأزمنة والأمكنة وجدنا أن حياة الراهب العادي كانت أكثر انتظاماً من حياة الرجل العادي من غير رجال الدين . فإذا نحن استطعنا أن نقيس حياة الراهب بهذا المقياس مع عدم النظر إلى مهنته السامية وإلى الميزات السخية التي تغدق عليه ، وإلى الامتيازات السياسية والاجتماعية العظيمة التي كان يتمتع بها فإن هذا يخفف من حدة النقد الموجه إليه . ولكننا لانستطيع أن نقف عند هذا الحد ،

فإن من واجبتنا ألا ندخل في اعتبارنا ما كان عليه فحسب ، بل يجب أيضاً أن ندخل في اعتبارنا ما ينبغي أن يكون عليه . وهناك تقارب في الرأي بين الدارسين من المتمسكين بالأصول وغير المتمسكين بها حول مراحل الانحلال التدريجية التي يمكن أن تمر وحدها الكارثة التي حلت في القرن السادس عشر .

ولقد أشرنا من قبل إلى أولى هذه المراحل . وذلك أن المال بدأ ينحرق الدبر ويسد عليه السبل . وقد لاحظ هذه الحقيقة المتمسكون بالأصول في القرن الثاني عشر . كما لاحظها أي البيجنسي أو ويكلفي . وكذلك بذل « الدوم أورسمر برليير Dom Ursmer Berlière ^(١) » وهو عالم بندكتي محدث . ما لم يبذله غيره للكشف عن عيوب النظام الذي كان يتبع لاختيار الرهبان وضمهم إلى الأديرة البندكتية خلال القرنين الثالث عشر والرابع عشر . ونحن نستطيع — دون أن نعدو الحقيقة — أن نطبق على هذه الأيام المثل الذي كان سائراً في المايا خلال الأيام الأخيرة من العصور الوسطى . والذي يقول « إن الأديرة ما هي إلا بيوت الصدقات للنبلاء » ، أي أنها كانت ملجأ لمن لا صداق له من صغار أبناء النبلاء وبناتهم . وقد توافر فيها من الوظائف المربحة ما يزيد على عدد الصالحين بطبيعتهم لخدمه الدينية . وفي أغلب الأحوال كانت الأقلية التي ترغب جادة في الرهبة لا تلبث أن تجد من ضروب الاغراء ما يجعلها تحذو حذو الكسالى المترحين ، أو تعاني من الاضطهاد والاذلال ما يؤدي إلى وهنها وضعفها .

وإذا لنجد في القرن الخامس عشر راهباً مصلحاً من مدينة فينا يسأل أسقفاً من أصدقائه : إلى أي حد يُلزم القسم الرسمي للرهبان من الناحية الحقيقية — بالتمسك بنظام الرهبة الحقيقي ؟ وإذا أخذنا هذا القسم بحرفيته . فنذا يدخل اللجنة من الرهبان . لأن هناك أموراً كثيرة لا يحافظ عليها الرؤساء أو أتباعهم ؟ بل تشهد بهذا القوانين الواردة في الفصل الذي تناول القواعد العامة للرهبة ،

(١) الدوم Dom لقب يسبق أسماء كبار رجال الكنيسة الرومانية الكاثوليكية ، والرهبان البندكتيين والكارثوسيين .



الملايس المميزة للطوائف الدبرية في إنجلترا

وصلنا معلومات وثيقة عن ملايس عدد من الطوائف الدبرية عن طريق صفحة من كتاب للمراير موضح بالصور ويرجع إلى القرن الرابع عشر ، وهو أحد مقتنيات كلية سيدني سكس في كمبرج . وعلى طوله الجرح الأسفل من الصفحة يوجد هذا الترميط الذي تراه صورة هنا ، وهو يبين من اليسار إلى اليمين : واهيين من الست شيان في ملايسهما البيضاء ، ورايين من لوسنيكان في ملايس سوداء تعلو الملايس البيضاء ورايين من الحتمل أن يكونا من البرعوفستر اتسجين في ملايس بيضاء ، واثنين من الإخوان الأوستينيين ، ورايين من الفرنسكان في ملايس بيضاء ، ورايين من الكرميلين في ملايس بيضاء تعلو الملايس السوداء ، ثم واهيين من البنته كيرين .

ذلك لأن معظم الارشادات الهامة التي ينص عليها قانون الديرية كانت قد أهملت اهمالاً واضحاً وجرى إغفالها رسمياً ؛ فلحم الذبيحة مثلاً الذي كان مؤسس النظام قد حرّمه تحريماً قاطعاً بلغ من شيوع تناوله وأكله أن أضطر بندكت الثاني عشر في سنة ١٣٣٧ أن يبيح أكله يوماً بعد يوم . كذلك كانت القواعد المشددة التي تحمّ الخلوة للعبادة قد أهملت ولم تعد تفرض إلا على أنها عقاب استثنائي . فالراهب الذي يقول لأخيه : « أنت تكذب » لم يكن يسمح له بمغادرة حرم الدير لمدة ثلاثة أسابيع . أما الضرب عمداً بقبضة اليد أو بسكين فعقابه كان العزلة لمدة سنة ؛ وتكاثرت الديون . والسبب الرئيسي في تكاثرها يرجع إلى الإهمال وسوء الإدارة على الرغم من أن الطواعين والحروب تعد أسباباً مساعدة في معظم الأحوال ؛ أما تناقص الدخل فجري علاجه بالاقفال من عدد الرهبان والراهبات ؛ وأهملت حفلات القداس وترتيل الترانيم . ففي سنة ١٤٣٧ لاحظ الأساقفة الزوار أنه لم يشهد القداس في بتربره Peterborough إلا عشرة رهبان أو إثني عشر راهباً من بين ست وثلاثين راهباً كان من المفروض عليهم حضوره . وكانت نسبة الحضور بن الرهبان في رامساي Ramsey مشابهة لهذه النسبة . «لدرجة أن جماعات المدنيين بدأوا يتحدثون عنا حديث سوء» .

ذلك هو التعليل الوحيد لحركة حل الأديرة في إنجلترا . فلم يعد الرهبان محبوبين من الشعب . بل إن انحلالهم كان منذ سنة ١٢٠٠ أقل خطراً من تخلفهم المتزايد عن المجتمع المحيط بهم . ففي هذا المجتمع الخارجي كان التعليم ينمو . وكانت التجارة تنتشر . وكانت الأفكار تتسع آفاقها ، على حين أن الأديرة لم تشعر بما جرى من تطور . ولم تحس بأن عجلة الزمن تدور . وتكشفت عيوبها الجليل بذلت كثيراً في سبيل تعلم أسلافه بطريقة مباشرة أو غير مباشرة . والاتفاق تام بين المتمسكين بالأصول والصفوة من رجال الكنيسة على نقد الأديرة خلال القرون الثلاثة الأخيرة السابقة لحركة الإصلاح الديني .

وكان «الأسقف بيكوك Bishop Pecock» (المتوفى حوالي سنة ١٤٦٠) على حق في دفاعه حين عارض اللولارديين Lollards قائلاً إن الرهبان

لو قورنوا بالعلمانيين - رجلا برجل - لرجحت كفة الرهبان .
ولكن المجتمع كان في حاجة إلى أكثر من هذا ، كان في حاجة إلى هيئة
من الرجال تستطيع أن تقرر ما تتمتع به من ثروات ضخمة وامتيازات
كثيرة : وكانت جماعات كثيرة من العلمانيين والكنسيين على شئ من العلم
بالجهود الفشيطة التي بذلت في سبيل الإصلاح ، وبضآلة نتائج هذه الجهود .

وأثوسنت الثالث هو أول البابوات الذين عنوا جدياً باصلاح الرهبنة ،
فقد أصرّ في مجمع لانيران Lateran الرابع (عام ١٢١٤) على القول
أنه ما دامت التشريعات الدينية العامة ونظام التفتيش قد قبلها عدد من المحامع
فلإنها يجب أن تسرى أيضاً على جميع البندكتيين ، هذا القرار كان له أثر
واضح على الأوغسطينيين Augustinians ^(١) كذلك .

وفي نفس الوقت جاء الدافع من أسفل ، شأن الاصلاحات الديرية
العظمى . بل لقد كان هذا الدافع أكثر أهمية من الحركة الكارثوزية
السيسترشيه - البريمونسترانسية السابقة . وكانت الديرية بفضل التبرعات
والهبات الطائلة قد تورطت مع الإقطاع والرأسمالية (بذور الرأسمالية البدائية
في ذلك العصر المبكر) . فتفتق ذهن القديس فرنسيس St. Francis (المتوفى
عام ١٢٢٦) عن فكرة لإصلاح ديني اجتماعي جديد . هذا الإصلاح
في جوهره كان معارضاً ومعادياً للرأسمالية . وكان هدفه (أن يتبع المسيح
العارى عرياناً) . وهو يعنى حرفية هذه العبارة أكثر مما كان الراهب يقصد
حين يستعملها . فالرهبان كانوا فقراء أفراداً - إذا التزموا قوانين الرهبنة -
ولكنهم كانوا أغنياء جماعات ، أما الأخوة الصغار (كما كان يسمى القديس
فرنسيس تلاميذه) فيجب ألا يملكوا شيئاً سواء أكانوا أفراداً أم جماعات .
بل إن البيوت التي يسكنونها يجب ألا تكون ملكاً لهم . وكان نجاحه السريع

(١) لفظ يطلق على مايقرب من ٦٠ طائفة ديرية تنتمى للكنيسة الرومانية الكاثوليكية ،
وتستمد قانونها من مواعظ وكتابات القديس أغسطين أسقف هيو Hippo .



موعظة في الهواء الطلق يلقيها أحد الاخوة الفقراء

كان الدومنيكان - من بين طوائف الإخوان الرهبان - هم الذين يقومون بصفة خاصة بالدعوة ، ولكن التبشير في العالم كان واجب الإخوان الفقراء جميعاً ، وكانوا - كبشرين - يطلبون بكثرة ، ومع هذا لم يكن من الجائز أن يمتدوا على اختصاصات رجال الكنيسة أو أن يقوموا بالتبشير في دائرة أبرشياتهم دون إذن منهم .

أعجوبة من أعاجيب التاريخ ، حتى يمكن أن نقول بحق أنه كان أشبه الناس
بالمسيح منذ عهد المسيح . ومع ذلك فإن هذا الهجوم الجريء على الثروة
قد فشل مع مرور الزمن .

أما القديس دومينيك St. Dominic (المتوفى عام ١٢٢١) - والمعاصر
للقدّيس فرنسيس فقد انتهى إلى ذات النتائج على وجه التقريب . رغم أنه
بدأ من نقطة مختلفة بعض الشيء ، فقد كان الرهبان الفرنسيسكان والدومينيكان
حلفاء في أول الأمر . وتعلم الفرنسيسكان من مناقسهم وأصدقائهم أن يعنوا
عناية خاصة بالدراسة والدعوة . كما تعلم الدومينيكان أن يقدرُوا قيمة الفقر
أكثر مما كانوا يفعلون في بداية أمرهم . ثم أصبحوا المثل الذي احتذته
في الوحدة والتماسك جماعتان من بين جماعات الفسك الكثيرة الموحودة حينذاك
والتي لم تكن - إلى حد ما - منظمة . أولها صفة رسمية ، فحزب الآن تنظيم
هاتين الطائفتين وحصلتا على قوانين تحمل موافقة البابا . وهاتان هما : جماعة
رهبان الكرمل . وجماعة رهبان الاوستينيين Carmelites and Austin Friars -

تنظيم الاضرابه الفقراء : وقد أصبح للفظ « أخوة أو أخوان -
Friars. Fratres » الذي استعمل طويلاً في الأديرة والمجتمعات الدينية
المشابهة معنى خاص الآن ، فلفظ أخ Friar كان يختلف عن التعبير القديم
« متدين Religious » في نقطتين أساسيتين : فالأخ أصبح فقيراً .
لا بوصفه فرداً فقط . بل بوصفه عضواً في جماعة أيضاً . ثم إنه لم يعد يلتزم
العزلة في صومعته كما كان يفعل من قبل . وإنما أصبحت الصومعة مركزاً
لاعداد أعماله التبشيرية في العالم الخارجي . وكان الرهبان الكنسيون
Canons Regular يعملون في الغالب قسماً للأبروشيات غير أنهم لم يبلغوا
في العدد وحرية الحركة والانتقال ما بلغه الأخوان . ومن الطبيعي أن يفيد
البابوات والأساقفة الغيورون من هذه الحماسة الجديدة كما تجاوب الأخوان
تجاوباً حميداً مع الطوائف القديمة .

وفي عام ١٢٣٦ نشر جريجوري التاسع - وكان صديقاً شخصياً للقديس
فرنسيس وأحد كبار البابوات المشرعين - مجموعة من القوانين الاصلاحية

الصارمة ، ولكنها طبقت تطبيقاً سيئاً . ثم بدأ الانحلال يصيب الرهبان أنفسهم بسرعة ، ولم يمض قرن حتى كانت الحاجة إلى التجديد أمراً مما كانت من قبل .

عند ذلك أتى مصلح عظيم آخر من بين البابوات ، وهو بندكت الثاني عشر Benedict XII ، وكان هو نفسه أصلاً من الأخوان السيسترشين Cistercian ، وقد نشر مجموعة من القرارات الإصلاحية أكثر إحكاماً من القوانين البندكتية والأوستينية ، ومع أن البابا بندكت قد تسامح في أشياء باعتبار أنها مما لا يمكن تفاديه ، فقد جاهد لوضع حد لما قد يجري من اغفال للمثل العليا الصارمة . بيد أن قوانينه كانت قليلة الأثر ، وكان انحلال الرهبنة موضوعاً من أهم الموضوعات التي عرضت للمناقشة في الجمعين الكبيرين : مجمع كونستانس Constance (١٤١٤-١٤١٨) ، ومجمع بازل Basel (١٤٣١-١٤٤٣) ، وقد بذلت جهود كثيرة صادقة لا سيما في ألمانيا وفرنسا وإيطاليا . حيث كانت الأحوال أسوأ مما هي في إنجلترا ، ولكن هذا الإصلاح كان ذا طبيعة انتقالية . كما اعترف بذلك في آخر القرن ترميوس Trithemius . وهو من أبرز رؤساء الأديرة المصالحين ، ولم يكن الراهب الفرنسي الكبير «جى جوينو Guy Jouennaux» أقل يأساً من صاحبه . في كتابه الصغير الذى نشره في عام ١٥٠٣ .

ولم يمكن في إنجلترا دير بلغ من الكفاية مبلغ أحسن الأديرة وأكثرها إصلاحاً في خارجها . ولكن المستوى العام للنظام في أديرة إنجلترا كان أرفع ، على أنه في إنجلترا ذاتها كان لا بد من أزمة خطيرة حتى ينهار هذا الصرح الشامخ ، فقد أراد الملك أن يكون سيداً في مملكته ، ولكن الرهبان كانوا تبعاً لدستورهم رعايا للبابا يتحصنون في معسكرات تنتشر في نواحي البلاد المختلفة . ثم إن الملك اشتدت حاجته إلى المال . وتوافر في الأديرة من الغنائم والأسلاب ما يستطيع أن يستحوذ عليه دون أن يثير غضب الشعب بشكل خطير ، ولذلك كان من الطبيعي عند صراع الملك مع البابا أن يبدأ بمهاجمة الأديرة .



دير فونتين أجمل الأديرة في إنجلترا

تمت أعمال دير فونتين بالقرب من ديون في يورد كثير - باستثناء دير تينرن Tintern - أكلت أعمال ديرية موجودة في إنجلترا ، وهي تحتوي على الكنيسة يبرجها وبيت التلاوة والقاعات وأجزاء أخرى من المبنى . وهذا الدير الذي كان بيتا سريشا يسكنه رهبان من دير سانت ماري Mary S. في يورك بدأ بناؤه حوالي سنة ١١٤٠ م وتم بعد مائتي سنة تقريبا ، وقد حل هنري الثامن هذا الدير ثم بيعت أطلاله وأرضه بعد ذلك .

كانت الأخطاء التي ارتكبت في حركة حل الأديرة الانجليزية باللغة الخطورة ، وكذلك كانت الخسائر ، مهما تفاضينا عن المبالغات المفروضة جميعها . وقد يقال إن أخطاء ومظالم أبشع من هذه قد ارتكبت بجشع ورغبة في السلب والنهب لا تقل عما بدا في إنجلترا ، وذلك عند ما أقدم ملك أرثوذكسى فرنسى - بمساعدة البابا - على إلغاء نظام رهبان المعبد في عام ١٣١١ ، ولكن حركة حل الأديرة في إنجلترا إذا نظرنا إليها في ضوء الأساليب التي استخدمتها فعلا ، هي رغم ذلك أقل أحداث التاريخ الانجليزي تشريفاً لمن قاموا بها ، على أننا قد نجد لها من الحوادث مبرراً إذا نظرنا إليها من حيث المبدأ الأساسى الذى قامت عليه .

وفى تلا ذلك من تاريخ الديرية لا نجد ما نستطيع أن نسجله الا أن يكون تكراراً للقصة السالفة بما كان يتعاقب عليها من مظاهر الانحلال ومحاولات الإصلاح وإن كان التيار يسير بها في الجملة سيراً حثيثاً الى أسفل ، وقد سار حل الأديرة في ألمانيا البروتستانتية خيراً مما سار في الجزر البريطانية ، فخصصت نسبة أكبر من مبانى الأديرة وايراداتها للأغراض التعليمية ، وفى ألمانيا والنمسا الكاثوليكتين ترتب على الإصلاح الكاثوليكي حركة إحياء للتنظيم والتعليم الديرين ، وفى هذا المجال خرج البندكتيون بوجه خاص عدداً طيباً من الطلاب والكتاب البارزين .

مجمع سانه مور St. Mour : بيد أن البندكتيين قد بذلوا أحسن جهودهم في فرنسا ، ولا سيما فيما يتعلق بإصلاح مجمع أديرة سان مور ، فهذا الإصلاح يعد من جميع الوجوه أهم حادث في تاريخ الديرية في المدة بين قيام اليسوعيين وبدء الثورة الفرنسية .

وقد تأسس مجمع أديرة سان مور في عام ١٦٢١ تحت رعاية جريجورى الخامس عشر ولويس الثالث عشر ، ورحب بهذه الحركة الكردينال ريشليو ، فقد كان يعمل جاهداً في سبيل إصلاح الديرية إصلاحاً شاملاً ، ولهذا فقد حاول أن يضغط على كل البندكتيين في فرنسا للانضمام لهذا المجمع ،

ومع أنه فشل في هذا ، فإنه بمرور الوقت قد انضم الى المجمع مائة وواحد وتسعون ديراً لم يقل رهبان الواحد منها عن تسعة من الرهبان ، ولا بد أن المجمع كان يضم نيفاً وألفى راهب .

ولقد أدت حياتهم الرتيبة والعناية التي كانوا يبذلونها لتعليم الرهبان الجدد إلى نمو مضطرد في الدراسات العلمية ، وإن كان من الواضح أنهم لم يهدفوا إلى تحقيق هذا الغرض مباشرة منذ البداية ، واستطاع رجال اشتهروا بعلمهم الغزير أن يخرجوا على أيديهم عدداً من الطلاب يفوقونهم علماً ، وكان كل دير يثير منافسة الدير الآخر ، وكان الكل يتسابقون في البحث والانتاج والتعاون ؛ وفي الحقيقة لقد كانوا جامعة كانت لها شعبها المنتشرة في كل ناحية من نواحي المملكة ، وكانت على اتصال دائم بالعلماء والطلاب في الخارج . ولم تكن قوة الرهبان تتمثل في الآراء الأصلية المبتكرة بقدر ما تتمثل في القدرة على البحث ، أو في القدرة على اكتشاف الوثائق القيمة والعمل على نشرها ، أو في اخراج الطبقات ذات المستوى العلمي التي قام على نشرها الآباء ، أو في طبع حوليات العصور الوسطى ، وتكملة الذبول والصلوات العلمية المتقنة لكتب التاريخ ، وخير مثال لها : « فن تحقيق التاريخ The Literary History of France » و « The Art of Verifying Dates » غير أن رفضهم العمل ضد الجانسينيين^(١) Jansenists وميولهم الجاليلكانية^(٢) جعلتهم عرضة لهجمات اليسوعيين العنيفة ، ثم لم تلبث أن تسلمت بعض العيوب الخطيرة إلى هذه الهيئة الممتازة ، وكانت أحوالها العلمية قد تعطنت وأصابها الفساد فعلاً عند ما قامت الثورة الفرنسية ، فأزالتها من الوجود كما أزلت غيرها من الأديرة .

(١) الذين ينتمون إلى جانسينوس أسقف Ypres ، وكتابه المعروف باسم أغسطينوس يتضمن ما اعتقد أنه تعاليم القديس أغسطين في الإرادة الحرة والعفو الإلهي .

(٢) Gallicanism هي الميول والمبادئ والأعمال التي أخذ بها رجال الكنيسة الرومانية الكاثوليكية في فرنسا الذين عملوا على أن تزداد سلطة الكنيسة القومية على حساب سلطة البابوات ، وهذا اللفظ مشتق من الجادلات التي جرت بين ملوك فرنسا والبابوات في العصور المختلفة .

وكان لما فعلته الثورة سوابق قديمة في القارة نفسها ، فقد طرد اليسوعيون من البرتغال وفرنسا واسبانيا فيما بين سنتي ١٧٥٩ و ١٧٦٧ ، وفي عام ١٧٧٥ ألغى كلمنت الرابع عشر هذه الطائفة نهائياً ، وحوالى نفس الوقت ألغى امبراطور النمسا المصلح جوزيف الثاني عدداً كبيراً من الأديرة ، ثم حاول أخوه ليوبولد التوسكافى أن يفعل في ممتلكاته أكثر مما فعل جوزيف ، ولكنه قوبل بمعارضة شديدة .

وبعد الثورة الفرنسية حلت كل من ألمانيا واسبانيا ما بهما من أديرة ، ونهجت نهجهما إيطاليا في عام ١٨٧٣ ، وفرنسا في نهاية القرن التاسع عشر .

وفي أمريكا الجنوبية ألغى معظم الأديرة في توارنج متفرقة . وإن كان قد أعيد احيائها بأساليب مختلفة .

والحقيقة أنه توجد في الفكرة الديرية نواة تجذب قلوب كثير من الناس ، ولها في نفس الوقت قيمة أخلاقية ودينية كبيرة ، ولهذا فإن كل ما تستطيع الدولة أن تفعله ، أو ما يجب عليها أن تفعله ، هو أن تقيد هذه المجتمعات وأن تنظمها تبعاً لنفس المبادئ التي تأخذ بها الجماعات الأخرى .

وبالمثل لا يزال هذا النظام موجوداً في بلاد غير مسيحية ، ويقال إن الأديرة البوذية في سيلان وفي الصين قد أصابها كثير من التأخر والانحلال ولكنها لا تزال تعج بالزلاء ، ولها عظمتها في اليابان وپورما ، وبوجه خاص في التبت ، ويروى كذلك أنه من بين الثلاثين ألفاً من سكان لاسا Lhasa الحاليين يوجد ١٠,٠٠٠ راهب .

أما في الهند فإنه من العسير أن نفرق بوضوح بين النساك المتجولين وبين الجماعات المستقرة من الرهبان ، ومع ذلك فإن هذه الجماعات ما زالت كثيرة العدد وغنية في معظم الأحوال ، وترى الحكومة في بعض الحالات أنه لزام عليها أن تتدخل لمنع سوء التصرف في الإيرادات الضخمة لهذه الجماعات .

جمال الدين الشبال

تم بحمد الله ، طبع مجلة كلية الآداب
بمطبعة جامعة الاسكندرية ، في يوم الاثنين
٧ من رجب سنة ١٣٧٧ هجرية ، الموافق
٢٧ من يناير سنة ١٩٥٨

على محمد السهواي
مدير مطبعة جامعة الاسكندرية